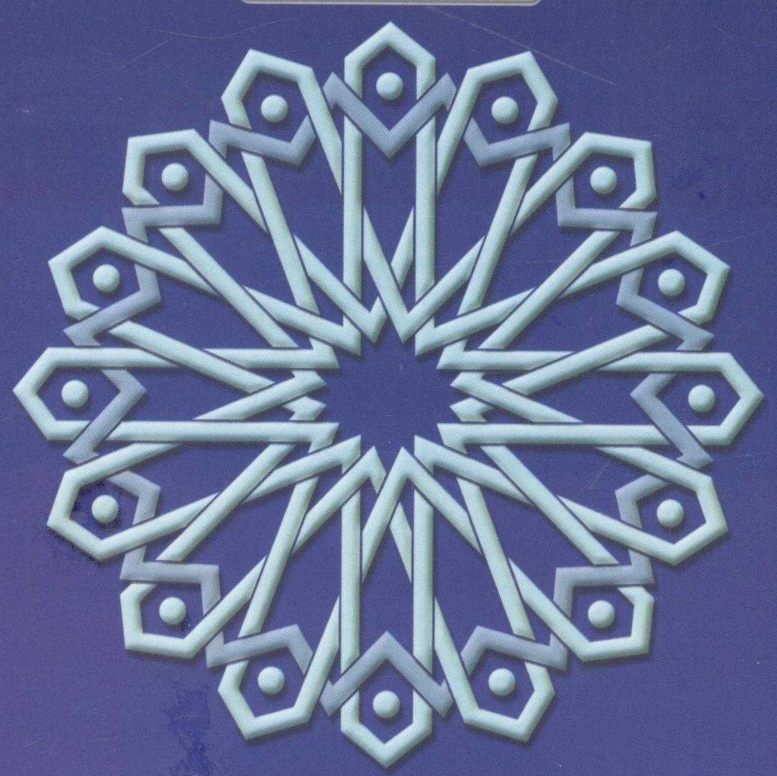
تمهيد المطالب

في شرح المكاسب





الحاج الشيخ علي المروجي القزويني


بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد المطالب في شرح المكاسب

الجزء الثاني

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني



سرشناسه:مروجی، علی
عنوان قراردادی:المکاسب.شرح
عنوان و نام پدیدآور:تمهیدالمطالب فی
.شرح‌المکاسب/ تالیف علی المروجی‌القزوینی
مشخصات نشر:قم: بهمن‌آرا، ۱۳ – ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری:۶ ج.
: شابک:دوره : ۲-۲۸-۶۰۱۳-۶۰۰-۹۷۸
: : ۷-۲۳-۶۰۱۳-۶۰۰-۹۷۸ ج.۲
وضعیت فهرست نویسی:فیپا
.یادداشت:فهرستنویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۹۱
.یادداشت:عربی
.(یادداشت:ج. ۳ – ۶ (چاپ اول: ۱۳۹۱)(فیپا
.یادداشت:کتابنامه
موضوع:انصاری، مرتضی بن محمدامین،
۱۲۸۱-۱۲۱۴ق . المکاسب –– نقدو تفسیر
موضوع:معاملات (فقه)
شناسه افزوده:انصاری، مرتضی بن
محمدامین، ۱۲۸۱-۱۲۱۴ق . المکاسب . شرح
۱۳۰۰ ی الف۸م۷۰۲۱۸ / BP۱۹۰/۱/رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۷۲
شماره کتابشناسی ملی:۳۰۴۱۸۲۵



انتشارات بهمن آرا

الكتاب :تمهيد المطالب الجزء الثاني

المولف :الحاج شيخ علي المروجي القزويني

الناشر :بهمن آرا

الطبعة :الأولى

المطبوع :۱۰۰۰ نسخه

الطبع :بهمن

تاريخ الطبع : ١٤٣٤ هـ ٠ ق

شابک : ۷-۲۳-۶۰۱۳-۶۰۰-۹۷۸

الثمن : ۱۱۰۰۰تومان

تقريظ سماحة سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه



الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين المعصومين

واللعن الدائم على أعدائهم من الآن إلى يوم الدين

وبعد ، فإنّ من منن الله تعالى أن وفّق طائفة لتحصيل الفقه الجعفري وتحقيقه ، ومن فرسان هذا الميدان قرّة عيني المحترم حجّة الإسلام والمسلمين الحاجّ الشيخ عليّ المروّجي القزويني دامت بركاته ، فإنّه دام فضله صرف عمره الشريف في هذا السبيل ، وشمّر عن ساعديه ، وفاز بحمد الله بالدرجة العالية من الفضل .

وممّا هو جدير بالذكر أن كتب شرحاً استدلاليّاً على كتاب المتاجر لشيخ الطائفة مؤسّس المباني الاستدلاليّة الشيخ الأنصاري (قدّس الله نفسه الزكيّة) ولقد سرحت النظر في جملة من هذه الصحائف الغرّ ، ولقد أحسن وأجاد فيما استفاد من كلمات القوم ، مضافاً إلى ما استقرّ عليه نظره .

أجل ، هو من أهل النظر ، وما كتبه أيّده الله حسن العبارة ، خال عن الايجاز المخلّ ، والاطناب المملّ ، فعلى الله أجره ، وأملي فيه أن ينتفع بوجوده فى العاجل والآجل ، وأن يكون أحد المراجع في الفتيا في المستقبل ، وأُوصيه بالتقوى ، وملازمة طريق الاحتياط ، وأن لا ينساني من دعواته في حياتي وبعد وفاتي .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الأحقر تقي الطباطبائي القمّي

٢١ ربيع الأوّل ١٤٠٥هـ

كلمة المؤلّف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين

وبعد ، لمّا كان كتاب المكاسب لشيخنا الأنصاري قدس سره من أحسن ما كتب في التجارة ، وأكمل ما اُلّف فيها ، بحيث عدّ من أعظم الكتب الفقهيّة شأناً ، وأمتنها استدلالاً ، صار المعوّل عليه في الحوزات العلميّة سطحاً وخارجاً ، وقد كان مع ما هو عليه من البسط والتفصيل مشتملاً على نكات دقيقة ، ورموز خفيّة ، بل ربّما وقع غموض في العبارة ، واكتفى عن مقصد بمجرّد الإشارة ، وبذلك اهتمّ علماؤنا الأعلام اهتماماً خاصّاً بهذا الكتاب ، كصاحب الكفاية والمحقّق الهمداني والمحقّق النائيني والمحقّق الأصفهاني والسيّد اليزدي والمحقّق الايرواني والمحقّق المامقاني والأُستاذ الأعظم السيّد الخوئي وسيّدنا الأُستاذ السيّد القمّي ، وغيرهم من الأكابر والفحول .

ومن منن الله سبحانه وتعالى عليَّ أن وفّقني أن اُلقي دلوي في الدلاء ، واُبيّن إشارات الكتاب ، واُوضّح عباراته بقدر الإمكان ، وأضفت إلى توضيح المتن تحقيقاتي فيما أفاده الأعلام حول آراء شيخنا الأعظم ، وما وصل بنظري القاصر تتميماً للفائدة ، وتكميلاً للعائدة ، للمبتدئ والمنتهي ، وسمّيته بـ« تمهيد المطالب في شرح المكاسب » ، وعرضت بعض مباحث الكتاب على سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه وشافاه عاجلاً قبل أن

أطبع كتاب تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ، وطلبت منه أن يظهر رأيه الشريف حول ما كتبته ، وقد تفضّل عليَّ بالقبول ، وأظهر رأيه حول كتابنا هذا بكتابة تقريظ له ، وكان الاشتغال بالتدريس فقهاً وأُصولاً ، والتأليف ، ووجود المشقّة في التصدّي للطباعة مانعاً لأن أطبع هذا الكتاب ، ولذا قد أغمضت عن طبعه سنوات عديدة حتّى ساعدني التوفيق ، وحرّكني التشويق من بعض الفضلاء من الحوزات العلميّة الراجع إلى كتابنا تمهيد الوسائل وطلبهم منّي لأن أطبع كتابي هذا في شرح المكاسب ، وأجبت دعوتهم ، وأقدمت على طبع الكتاب خدمة لأهل الفضل وإطاعة لأوامرهم .

ومن الله التوفيق ، وعليه التّكلان

علي المروّجي القزويني

النوع [١] الثاني ممّا [٢] يحرم التكسّب به :

---

[١] قد قسّم شيخنا الأنصاري ﷺ في أوائل الكتاب الاكتساب المحرّم على خمسة أنواع ، وإلى هنا تمّ كلامنا في النوع الأوّل منها ، وهو حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة أو المتنجّسة . ومن هنا شرع في النوع الثاني منها ، وهو حرمة الاكتساب بأعمال ؛ لأجل حرمة ما يقصد منها من المنافع فتكون حرمة التكسّب بها لأجل ترتّب المنفعة المحرّمة عليها .

والفرق بين هذا النوع والنوع الأوّل هو أنّ منشأ حرمة التكسّب في النوع الأوّل نجاسة الشيء أو تنجّسه ، أو عدم ترتّب منفعة محلّلة مقصودة عليه ، وفي هذا النوع ـ الثاني ـ يكون منشأها ترتّب منفعة محرّمة عليه . وقد قسّم شيخنا الأنصاري هذا النوع إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل: ما اشتمل على هيئة خاصّة لا يقصد منها إلّا الحرام ، كالأصنام ، والصلبان ، وآلات القمار ، وآلات اللهو ، ونحو ذلك .

القسم الثاني: ما قصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة كبيع الخشب على أن يعمله صنماً ، أو بيع العنب على أن يعمله خمراً .

القسم الثالث: ما من شأنه أن يقصد منه الحرام ، كبيع السلاح لأعداء الدين . وسيأتي بيان الأقسام الثلاثة إن شاء الله .

[٢] كلمة « من » في قوله : « ممّا يحرم » للتبيين ، أي النوع الثاني من أنواع ما يحرم الاكتساب به .

ما [١] يحرم لتحريم ما يقصد به ، وهو [٢] على أقسام:

الأوّل [٣]: ما [٤] لا يقصد من وجوده على نحوه [٥] الخاصّ إلّا الحرام ، وهي [٦] اُمور: منها [٧]:

---

[١] خبر لقوله: « النوع الثاني » ، أي النوع الثاني من الأعيان التي يحرم التكسّب بها ، لا لنجاستها ـ كما في النوع الأوّل ـ ، ولا لحرمتها الذاتيّة ، بل لأجل تحريم منافعها المقصودة ، ما يحرم لأجل حرمة منفعته المقصودة كالاكتساب بهياكل العبادة ، فإنّه حرام لأجل حرمة منفعتها المقصودة وتقع المعاملة عليها بقصد هذه المنفعة وهي عبادتها.

[٢] أي التكسّب بما يكون التكسّب به حراماً لأجل حرمة منافعه.

[٣] أي القسم الأوّل من أقسام ما يحرم التكسّب به.

[٤] أي الشيء الذي يكتسب به لا يقصد من وجوده إلّا الحرام ، أي لا يكون فيه غرض محلّل ومنفعة محلّلة أصلاً ، وسنذكر مثاله.

[٥] أي لا يقصد من وجوده مع هيئته الخاصّة إلّا الحرام.

وجه التقييد بقوله: « على نحوه الخاصّ » في المتن هو أنّ وجود المادّة بما هي مادّة لا يقصد بها الحرام ، وإنّما يقصد الحرام بالمادّة باعتبار تلبّسها بهيئة خاصّة ، أي باعتبار عروض الهيئة الخاصّة على المادّة ، فإنّ الخشب ـ مثلاً ـ بما هو خشب لا يقصد به العبادة ، بل المقصود بالعبادة الخشب الذي هو متصوّر بصورة خاصّة ، ومتلبّس بهيئة مخصوصة.

[٦] مرجع الضمير الموصول في قوله: « ما لا يقصد » وتأنيث الضمير إمّا باعتبار معنى الموصول ، أي الأشياء التي لا يقصد من وجودها إلّا الحرام ، وإمّا باعتبار خبره ، أي ما لا يقصد منه إلّا الحرام اُمور.

[٧] أي من الاُمور التي لا يقصد من وجودها إلّا الحرام.

هياكل [١] العبادة المبتدعة [٢] ، كالصليب [٣] والصنم [٤].

---

[١] وهي جمع هيكل ، أي الصور والتماثيل التي صنعت للعبادة.

وحكى في « المسالك » الأصل في الهيكل أنّه بيت للصنم ، كما نصّ عليه الجوهري وغيره. وأمّا إطلاقه على نفس الصنم فلعلّه من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحلّ على الحال.

وعن « تاج العروس » : « الهيكل الضخم من كلّ شيء ، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام » إلى أن قال : « قيل هذا هو الأصل ، ثمّ سمّي به بيوت الأصنام مجازاً ». وكيفما كان فالمراد من هياكل العبادة التماثيل التي اتّخذت آلهة من دون الله.

[٢] الظاهر أنّه صفة لقوله : « هياكل » ، أي الهياكل التي تكون من مخترعات الشيطان ومن بدعه ، بمعنى : أنّه السبب في صنعها. ويحتمل أن يكون صفة للعبادة ، أي هياكل العبادة التي تكون هي بدعة.

[٣] وهو الذي يعبده ويقدّسه الصليبيّون.

[٤] وهو الذي يعبده العرب في الجاهليّة ، وربّما يقال : إنّ الصنم ما يصنع من الحجر أو الخشب أو الصفر أو النحاس أو الذهب ، ويصوّر على الورق والجدران بالأقلام والريش ، ولكنّ الوثن لا يصور بالأقلام والريش.

توضيح الكلام في الهياكل المبتدعة : أنّه قد تكون منفعة الهياكل منحصرة بالمنفعة المحرّمة ، كالعبادة لها ، ولا يترتّب على هيئتها منفعة اُخرى من التزيين وغيره ، وكذا لا يترتّب أيّ منفعة على موادّها ، كالهيكل المصنوع من الخزف. واُخرى يترتّب منفعة اُخرى على الهيئة ، كالتزيين بلا ترتّب منفعة على المادّة.

وثالثة : يترتّب منفعة على المادّة ، كما إذا كانت مادّة تلك الهياكل

بلا خلاف ظاهر [١]، بل الظاهر الإجماع عليه [٢]، ويدلّ عليه [٣] مواضع من رواية « تحف العقول » المتقدّمة في مثل قوله عليه السلام [٤]: « وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه »،

من الذهب.

ورابعة: أن تكون المنفعة المحرّمة المترتّبة على الهياكل معدومة أو نادرة، بحيث تلحق بالعدم بأن لا يوجد لها عابد، كما في زماننا هذا.

[١] من هنا شرع في الاستدلال على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة المبتدعة، وقد استدلّ عليها بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: « ولا خلاف »، وملخّصه: أنّ المسألة ممّا لا خلاف فيه بحيث يكون الخلاف ظاهراً بين العلماء، ولو كان مخالف في المسألة، فهو ليس بمعروف عند الفقهاء.

[٢] **الثاني:** ما أشار إليه بقوله: « بل الظاهر الإجماع عليه »، أي قام الإجماع على التحريم. والفرق بين الإجماع وعدم الخلاف هو أنّ عدم الخلاف أعمّ من الإجماع، إذ ربّما لا يكون مخالف في المسألة ولكن عدّة من العلماء يتوقّفون فيها، بمعنى أنّهم لا يخالفون القوم ولا يوافقونهم، أمّا الإجماع فهو اتّفاق الكلّ الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

[٣] **الثالث:** ما أشار إليه بقوله: « ويدلّ عليه »، أي يدلّ على تحريم الاكتساب بالهياكل المبتدعة مواضع، أي جملات من رواية تحف العقول.

[٤] هذا إشارة إلى الموضع الأوّل من رواية تحف العقول الدالّة على حرمة الاكتساب بالهياكل المبتدعة. بتقريب: أنّ المستفاد منه عدم جواز الاكتساب بكلّ شيء يكون فيه الفساد الذي هو منهيّ عنه، ولا شبهة في أنّ الهياكل المبتدعة ممّا يكون فيه الفساد العظيم، وهو العبادة لها، وهي منهيّ عنها،

وقوله [١]: «أو شيء يكون فيه وجه من وجه الفساد»، وقوله ﷺ: [٢] «وكلّ منهيّ عنه ممّا يتقرّب به لغير الله»، وقوله ﷺ: «إنّما حرّم الله الصناعة التي هي حرام، كلّها ممّا يجيء منه الفساد محظاً نظير المزامير، والبرابط، وكلّ ملهوّ به، والصلبان، والأصنام» إلى أن قال: «فحرام تعليمه، وتعلّمه، والعمل به، وأخذ الأُجرة عليه، وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه [٣] الحرمات... إلخ».

هذا كلّه [٤]

فيكون الاكتساب بها حراماً.

[١] هذا إشارة إلى الموضع الثاني من رواية «تحف العقول» الدالّة على حرمة الاكتساب بالهياكل المبتدعة بالتقريب المتقدّم.

[٢] هذا إشارة إلى الموضع الثالث من رواية «تحف العقول». بتقريب: أنّها دلّت على حرمة الاكتساب بما يتقرّب به لغير الله. ومن المعلوم أنّ الهياكل المبتدعة من أظهر مصاديق ما يتقرّب به لغير الله، فيكون الاكتساب بها حراماً.

[٣] هذا إشارة إلى الموضع الرابع من رواية «تحف العقول».

ولا يخفى أنّ دلالة هذا الموضع من رواية «تحف العقول» على حرمة الاكتساب متوقّفة على شمول قوله: «جميع التقلّب فيه» للتصرّفات الاعتباريّة أيضاً، وهو مشكل. والذي يشهد على ما ذكرناه تفسير التقلّب بقوله من جميع وجوه الحركات، فإنّه ظاهر في أنّ المراد من التقلّب هي التصرّفات الخارجيّة.

[٤] **الوجه الرابع** ممّا استدلّ به شيخنا الأنصاري على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة ما أشار إليه بقوله: «هذا كلّه مضافاً إلى أنّ أكل المال...»، وملخّص هذا الوجه: هو أنّ الشارع لم يمض ماليّة الهياكل المبتدعة فيكون أكل المال

مضافاً إلى أنّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء [١] أكـل له [٢] بـالباطل.
وإلى [٣] قوله ﷺ: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»، بناءً [٤] على أنّ تحريم هذه الأُمور لمنافعها الغالبة، بل الدائمة، فإنّ الصليب [٥]

وأخذ الثمن في مقابلها أكلاً للمال بالباطل، فيشمله قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾[١].

[١] أي الأشياء المذكورة في رواية «تحف العقول» من الصلبان والصنم من هياكل العبادة وغيرهما ممّا لا يقصد من وجوده إلّا الحرام.

[٢] أي أكل للمال في مقابل الباطل.

[٣] أي أضف إلى رواية «تحف العقول» قوله ﷺ: ...»، وهذا هو **الوجه الخامس** الذي استدلّ به شيخنا الأنصاري على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة.

[٤] أي تماميّة الاستدلال بهذا الحديث مبنيّة على أن يكون معنى تحريم الأُمور المذكورة كالصليب والصنم وغيرهما تحريم منافعها، فيكون معنى قوله ﷺ: «**إنّ الله إذا حرّم شيئاً**» أنّه تعالى إذا حرّم المنافع الغالبة أو المنافع الدائمة لشيء حرّم ثمنه، فعلى هذا يدلّ الحديث على حرمة الاكتساب بالهياكل المبتدعة، لأنّه تعالى حرّم منافعها فحرّم ثمنها، ومعنى حرمة ثمنها حرمة الاكتساب بها.

[٥] هذا مثال لما حرّم الله ثمنه، فإنّ الصليب من حيث أنّه خشب ينتفع به في الحلال، ولكنّ المفروض أنّ المعاملة لم تقع عليه من حيث أنّه خشب، بل وقعت عليه من حيث أنّه خشب بهذه الهيئة الخاصّة، والثمن يقع بإزاء هذه الهيئة، والخشب بهذه الهيئة الصنميّة لا ينتفع به إلّا في الحرام، فيشمله قوله ﷺ: «**إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه**»، ومعنى حرمة ثمنه حرمة الاكتساب به.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

من حيث أنّه خشب بهذه الهيئة لا ينتفع به إلّا في الحرام، وليس [١] بهذه الهيئة ممّا ينتفع به في المحلّل والمحرّم، ولو فرض ذلك [٢] كان منفعة [٣] نادرة لا يقدح [٤] في تحريم العين بقول مطلق الذي هو المناط [٥] في

---

[١] أي ليس الصليب بهذه الهيئة الصنميّة من الأُمور التي ينتفع بها في المحلّل والمحرّم كي يقال بجواز الاكتساب به باعتبار هذه المنفعة المحلّلة كسائر الأشياء التي لها منافع محلّلة ومحرّمة، ويجوز الاكتساب به باعتبار منافعه المحلّلة؛ لأنّ منفعته منحصرة بالعبادة له، وهي منفعة محرّمة له، فيكون الاكتساب به حراماً.

[٢] أي لو فرض أنّ الصليب من حيث أنّه خشب بهذه الهيئة الصنميّة ينتفع به في المحلّل والمحرّم.

[٣] أي كانت المنفعة المحلّلة للصليب نادرة.

[٤] أي لا تضرّ تلك المنفعة المحلّلة النادرة في تحريم العين بقول مطلق.

[٥] توضيحه: أنّ مناط تحريم الثمن وحرمة الاكتساب تحريم عين بقول مطلق بأن تستند الحرمة إليها من دون تعيين بعض منافعها كأكلها أو شربها، كما إذا قال الصليب حرام، فالصليب بقول مطلق صار متعلّقاً للحرام، واستناد الحرمة إلى الصليب وغيره بقول مطلق إنّما هو باعتبار تحريم جميع منافعه أو أغلبها، فإذا حرّم شيئاً بقول مطلق ومن دون تقييد ببعض منافعه حرّم ثمنه أيضاً، فيكون الاكتساب به حراماً، وإن كانت بعض منافعه جائزة، إذ حرمة التكسّب تدور مدار تحريم العين بقول مطلق الذي يرجع إلى تحريم جميع المنافع، أو أغلب المنافع، والمفروض في الصليب كذلك فإنّ فرض منفعة نادرة له لا يوجب جواز الاكتساب به بعد كون مناط الحرمة ـ وهو تحريم أغلب المنافع ـ موجوداً فيه فيكون الاكتساب به حراماً وإن كانت له منفعة نادرة.

تحريم الثمن. نعم [١]، لو فرض هيئة خاصّة مشتركة بين هيكل العبادة، وآلة أُخرى لعمل محلّل بحيث لا تعدّ منفعة نادرة، فالأقوى جواز البيع [٢] بقصد تلك المنفعة المحلّلة، كما اعترف به [٣] في «المسالك»، فما ذكره بعض الأساطين [٤]

---

[١] إلى هنا ذكر أنّ هيكل الصليب ـ حيث أنّه لا ينتفع به منفعة محلّلة معتدّاً بها ـ لا يجوز بيعه استدرك عنه بأنّه لو كان هيكلاً خاصّاً ليس مختصّاً بالعبادة، بل كان مشتركاً بينها وبين سقي الدواب ـ مثلاً ـ ويسمّونه من الآلات المشتركة بين أن يستعمل في الحرام والحلال، فالأقوى جواز بيع هذا الهيكل المشترك بقصد تلك المنفعة المحلّلة، كسقي الدواب، وذلك لعدم شمول الأدلّة الناهية له، لأنّ موردها ما إذا كان جميع منافع المبيع أو أغلب منافعه حراماً، والمفروض في المقام ليس أغلب منافعه ولا جميع منافعه حراماً، بل المنفعة المحلّلة فيه أيضاً معتدّ بها فيكون المانع مفقوداً بعد وجود المقتضي فيه، وهو شمول إطلاقات أدلّة نفوذ البيع.

[٢] أي جواز بيع الهيكل الخاصّ الذي فيه منفعة محرّمة ومحلّلة إذا باعه بقصد المنفعة المحلّلة.

[٣] أي اعترف في «المسالك» بجواز بيع هيئة خاصّة مشتركة بين أن يستعمل في الحلال والحرام.

[٤] وهو كاشف الغطاء. لمّا رأى المصنّف أنّ ما ذكره ـ من جواز بيع الهيكل المشترك بين العبادة وآلة أُخرى يترتّب عليها منفعة محلّلة بقصد تلك المنفعة المحلّلة ـ مخالف لما ذكره كاشف الغطاء من عدم جواز بيع هيكل العبادة، سواء كان بقصد المنفعة المحلّلة أم لا أراد أن يوجّه كلام كاشف الغطاء بحيث أن لا يكون كلامه مخالفاً لكلامه.

من أنّ ظاهر الإجماع [١] والأخبار أنّه لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة وغيرها ، فلعلّه [٢] محمول على الجهة المحلّلة التي لا دخل للهيئة فيها ،

ملخّص ما أفاده كاشف الغطاء هو : أنّ ظاهر الإجماع والأخبار عدم الفرق بين قصد جهة المنفعة المحلّلة غير النادرة ، وقصد الجهة غير المحلّلة في عدم جواز بيع الهياكل ؛ لأنّ نفس الهيكل بما هو هيكل مبغوض للشارع ، سواء كان هناك جهة محلّلة غير نادرة أم لا .

[١] والمراد بالإجماع ما تقدّم آنفاً بقوله : « بل الظاهر الإجماع عليه » ، والمراد من الأخبار ما أشار إليه من مواضع من رواية « تحف العقول » ، والحديث النبويّ : « **إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه** » .

[٢] أي لعلّ ما ذكره كاشف الغطاء محمول . وملخّص ما ذكره الشيخ ﷺ **في توجيه** كلام كاشف الغطاء أمران :

الأوّل: أن يحمل قوله : «لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة وغيرها» على المنفعة المحلّلة التي لا دخل للهيئة في هذه المنفعة بأن يقصد أن يقع الثمن في مقابل المادّة فقط ، كما لو اشترى الصليب بقصد أن يجعله في السقف للبناء عليه ، فإنّ هيئته لا دخل لها في البناء .

الثاني : أن يحمل قوله : «لا فرق بين الجهة المحلّلة وغيرها» على المنفعة النادرة ، بأن يقال : إنّ المراد من المنفعة المحلّلة هي المنفعة النادرة التي للهيكل دخل في بذل المال بإزائها ، بحيث لولا الهيكل لم يدفع الثمن إزاء تلك المنفعة النادرة ، فعلى هذا قصد المنفعة المحلّلة لا يؤثّر في جواز البيع ، كما ذكره كاشف الغطاء . أمّا فيما إذا كانت الجهة المحلّلة لا دخل للهيئة فيها ، كما هو مقتضى الحمل الأوّل ؛ فلأنّ المفروض أنّ البيع قد وقع على نفس الهيكل بما هو هيكل ، وهو فاقد للمنفعة المحلّلة وقصد المنفعة

أو النادرة التي ممّا للهيئة دخل فيه [١].

المحلّلة في المادّة التي لم يكن مقصوداً في البيع، ولم يقع البيع عليها لا يجوّز البيع على الهيكل والمادة التي فيها منفعة محلّلة لم يقع عليها البيع كي يكون قصدها مصحّحاً للبيع الواقع عليها، وأمّا فيما إذا كانت المنفعة المحلّلة نادرة فهي ملحقة بالعدم، ولا يفيد قصدها في صحّة البيع بعد وجود مناط الحرمة فيها، وهو حرمة منافعها الغالبة.

[١] أي في المنفعة النادرة، وتذكير الضمير باعتبار الموصول، كما إذا اشترى الصليب بقصد أن يجعله من الزينة، إمّا في البيت أو في الرقبة، فإنّ الهيئة دخيلة في تحقّق الزينة التي هي منفعة نادرة للصليب.

وملخّص جواب الشيخ عن كاشف الغطاء: أنّ ما ذكره كاشف الغطاء لا يمكن الالتزام به بظاهره، فإنّ قصد المنفعة المحلّلة المعتدّ بها لا شبهة في كونه مجوّزاً للبيع، وإنّما يحمل كلامه على ما لم يكن المنفعة من منافع الهيئة التي وقعت المعاملة عليها، أو كانت المنفعة منفعة نادرة للهيئة، وكلامه صحيح في الموردين، إلّا أنّه خارج عن المبحث.

وملخّص الكلام: أنّ الشيخ إلى هنا بيّن أنّه لو فرض هيئة مشتركة -بين هيكل العبادة الذي لا ينتفع به إلّا في العبادة المحرّمة، وبين آلة أُخرى لعمل محلّل يعدّ منفعة محلّلة معتدّاً بها لها- جاز بيعها بقصد المنفعة المحلّلة، كما يصحّ بيع جميع الآلات المشتركة بين الحلال والحرام، ولمّا كان كلام كاشف الغطاء مخالفاً لما ذكره من جواز بيعها بقصد المنفعة المحلّلة حيث قال بعدم جواز البيع، سواء قصد المنفعة المحلّلة أو المحرّمة. حمل الشيخ كلام كاشف الغطاء على أحد الأمرين، فلا يكون كلامه بعد الحمل مخالفاً لكلام الشيخ.

نعم، ذكر [١] أيضاً ـ وفاقاً لظاهر غيره، بل الأكثر ـ أنّه لا فرق بين قصد المادّة والهيئة.

أقول [٢]: إن أراد [٣] بقصد المادّة كونها [٤] هي الباعثة على بذل المال

---

[١] أي كما ذكر بعض الأساطين أنّه لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة وغيرها في عدم جواز بيع هيكل العبادة، كذلك ذكر أنّه لا فرق في عدم جواز بيعه بين ما إذا كان البيع بقصد المادّة بأن يبيع الصنم بقصد الذهب الموجود فيه أو بقصد هيكل الصنم وهيئته، فيفهم من هذا الكلام أنّ قصد المادّة لا يوجب جواز البيع، فإنّ بيع هيكل العبادة محرّم على كلّ حال، سواء قصد من البيع المادّة أم الهيئة، فيفهم من هذا الكلام أنّ حمل كلام كاشف الغطاء على أحد الأمرين لا يفيد، فإنّه يقول بعدم جواز بيع هيكل العبادة، سواء قصد المنفعة المحرّمة أو المنفعة المحلّلة.

[٢] شرع المصنّف ﷺ في ردّ كلام كاشف الغطاء.

[٣] أي إن أراد كاشف الغطاء بقصد المادّة في قوله: «لا فرق في عدم جواز بيع هيكل العبادة بين قصد مادّة الصنم مثلاً وبين قصد هيئته» أنّ الذي يكون باعثاً على بذل المال في مقابل الصنم ـ مثلاً ـ مادّته، كما إذا كانت مادّته ذهباً أو فضّة، ففي هذا الفرض لا يكون قصد المادّة مجوّزاً لبيع الصنم؛ لأنّ المفروض أنّ البيع وقع على عنوان الصنم الذي ليس له منفعة محلّلة، فما قصده لم يقع عليه البيع، وما وقع عليه البيع ليس له منفعة محلّلة، فيكون البيع باطلاً، فكان ما استظهره من الإجماع والأخبار من عدم جواز بيع هيكل العبادة بقصد مادته حسناً.

[٤] مفعول لقوله: «أراد»، أي كون مادّة هيكل العبادة هي المحرّكة للمشتري على بذل المال بإزاء هذا الهيكل كهيئة الصنم والصليب.

بإزاء ذلك الشيء وإن [١] كان عنوان المبيع المبذول بازائه الثمن هو ذلك الشيء [٢]، فما استظهره [٣] من الإجماع والأخبار حسن؛ لأنّ بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكّل بالشكل الخاصّ من حيث كونه مالاً عرفاً [٤] بذل [٥] المال على الباطل.

---

[١] كلمة «إن» وصليّة، أي الداعي والمحرّك للمشتري على بذل الثمن هي المادّة، وإن وقع الثمن بإزاء هيكل العبادة وكان الهيكل هو عنوان المبيع الذي بذل الثمن بازائه، فإنّ المعاملة وقعت على هيكل العبادة والثمن بازاء الهيكل المذكور، لكنّ الداعي إلى هذه المعاملة وبذل الثمن بإزاء الهيكل ليس نفس الهيكل، بل الداعي لها هي الخصوصيّة الموجودة في المادّة، ككونها ذهباً أو فضّة.

[٢] والمراد به هيكل العبادة، أي وإن كان عنوان المبيع الذي بذل الثمن بازائه هو الهيكل.

[٣] جواب لقوله: «إن أراد...»، أي ما استظهره كاشف الغطاء من الأخبار والإجماع من عدم جواز البيع، سواء قصد المادّة أو الهيئة، حسن؛ لأنّ المفروض أنّ الثمن بذل بإزاء الهيكل الذي ليس فيه جهة محلّلة، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل، فبعد كونه مصداقاً لأكل المال بالباطل لا يكون قصد ما فيه جهة محلّلة مخرجاً له عن البطلان.

[٤] إنّ الجسم الذي له هيكل خاصّ، وهو هيكل الصنم وإن كان مالاً عرفاً، لكن حيث إنّه ليس مالاً شرعاً يكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

[٥] خبر لقوله: «لأنّ بذل المال...». وملخّص كلامه: أنّ قصد المادّة يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يكون الداعي لبذل الثمن بإزاء الصنم مادّته، وإن كانت

وإن أراد [١] بقصد المادّة كون المبيع هي المادّة، سواء تعلّق البيع بها بالخصوص كأن يقول: بعتك خشب هذا الصنم، أو في ضمن [٢] مجموع مركّب، كما [٣] لو وزن له وزنة حطب فقال: بعتك فظهر فيه [٤] صنم أو صليب، فالحكم ببطلان البيع في الأوّل [٥]،

المعاوضة واقعة على هيئته بحيث لو لم يكن مادّة الصنم ـ مثلاً ـ ذهباً لم يقدم المشتري على بيع هيئة هذا الصنم.

وقد أشار المصنّف إلى بيان حكم هذا القسم إلى هنا.

[١] أي إن أراد كاشف الغطاء بقصد المادّة في قوله: «إنّه لا فرق بين قصد المادّة والهيئة» أن يكون المبيع نفس المادّة وشخصها. بمعنى: إن أراد كاشف الغطاء من قوله: «لا يجوز بيع هيكل العبادة» عدم جواز بيعه، ـ وإن قصد بيع المادّة منه، وبذل المال بإزاء المادّة ـ فما ذكره غير تامّ.

وهذا إشارة إلى **القسم الثاني** من أقسام قصد المادّة.

[٢] وهذا إشارة إلى القسم الثالث من أقسام قصد المادّة، أي أو تعلّق البيع بالمادّة في ضمن المجموع المركّب الذي منه مادّة هياكل العبادة، كما إذا وقع البيع على وزنة الحطب التي منها هياكل العبادة. والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني هو أنّه في القسم الثاني يكون المبيع شخص مادّة الصنم ـ مثلاً ـ مستقلاً وعلى حدة، وفي هذا القسم ـ **الثالث** ـ وقع البيع على المجموع المركّب من وزنة الحطب وهياكل العبادة، وبذل الثمن بإزاء المجموع.

[٣] مثال لما تعلّق البيع على مجموع الحطب وهيكل العبادة، أي وزن البائع للمشتري وزنة حطب وباعها، فظهر في ضمن الحطب صنم أو صليب.

[٤] أي ظهر في ضمن الحطب الموزون.

[٥] أي فيما إذا كان المبيع هي مادّة الصنم مثلاً.

وفي [١] مقدار الصنم في الثاني مشكل [٢]؛ لمنع [٣] شمول الأدلّة بمثل هذا الفرد، لأنّ المتيقّن من الأدلّة المتقدّمة [٤] حرمة المعاوضة على هذه الأمور [٥]، نظير [٦] المعاوضة على غيره من الأموال العرفيّة، وهو [٧]

---

[١] أي الحكم ببطلان البيع في مقدار الصنم، وبصحّته في الحطب غير الصنم.

[٢] خبر لقوله: «فالحكم...».

[٣] تعليل لكون الحكم ببطلان البيع في القسمين الأخيرين مشكلاً، أي إنّما قلنا بأنّ الحكم ببطلان البيع في هذين القسمين مشكل؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على حرمة بيع هيكل العبادة لا تشمل مثل هذا الفرد من البيع، وهو ما إذا قال: بعتك خشب هذا الصنم، أو قال: بعتك وزنة حطب فظهر فيه صنم أو صليب.

[٤] كالآية والأخبار والإجماع الدالّة على حرمة هيكل العبادة.

[٥] كالصليب والصنم وآلات اللهو.

[٦] أراد ﷺ بذكر قوله: «نظير المعاوضة» تقييد المعاوضة المتقدّمة، فكأنّه قال: حرمة المعاوضة على هذه الأمور على حدّ المعاوضة على غيرها من الأموال العرفيّة، كما أنّ المعاوضة الواقعة على الأموال العرفيّة واقعة عليها بما لها من المادّة والهيئة والأوصاف، كذلك المتيقّن من الأدلّة الدالّة على حرمة المعاوضة على هياكل العبادة وآلات اللهو أنّ هذه المعاوضة المحرّمة هي المعاوضة الواقعة على الأمور المذكورة بما لها من المادّة والهيئة والأوصاف.

فتكون النتيجة: أنّ المستفاد من الأدلّة المتقدّمة حرمة المعاوضة على هياكل العبادة وغيرها إذا كانت المعاوضة عليها بما لها من الهيئة والمادّة والأوصاف. وأمّا إذا وقعت المعاوضة عليها بما لها من المادّة فقط فلا تدلّ الأدلّة على حرمة المعاوضة عليها.

[٧] الضمير يرجع إلى النظير، وهو بيان لوجه التنظير، أي معنى كون حرمة

ملاحظة مطلق [١] ما يتقوّم به ماليّة الشيء من المادّة والهيئة والأوصاف.

والحاصل: أنّ الملحوظ في البيع قد يكون مادّة الشيء من غير مدخليّة الشكل [٢]. ألا ترى أنّه لو باعه وزنة نحاس [٣] فظهر فيها [٤] آنية مكسورة، لم يكن له [٥] خيار العيب؛ لأنّ [٦] المبيع هي المادّة.

المعاوضة على هياكل العبادة نظير حرمة المعاوضة على الأمور العرفيّة أن يلاحظ وقوع المعاوضة على هياكل العبادة بما لها من المادّة والهيئة والأوصاف، كما أنّه يلاحظ ذلك في وقوع المعاوضة على الأموال العرفيّة من الدار والفرش والأواني، فإنّ مَن يبيع داراً أو يشتريها يلاحظ الدار مع جميع ما يتقوّم به ماليّة الدار من المادّة والهيئة والأوصاف عند المعاوضة عليها، وتقع المعاوضة عليها بما أنّها مشتملة على هذه الخصوصيّة، والمعاوضة الواقعة على هياكل العبادة أيضاً بهذا المعنى تكون حراماً، أي المعاوضة الواقعة على الهياكل بما لها من المادّة والهيئة والأوصاف.

[١] أي جميع ما يتقوّم...

[٢] بأن لا يقع شيء من الثمن في مقابل الهيئة، وأن يكون المبيع شخص المادّة مجرّدة عن الصورة والهيكل.

[٣] وهو المسّ بالفارسيّة، وهو مثال لما إذا كان الملحوظ في البيع شخص مادّة الشيء.

[٤] أي ظهر في وزنة نحاس كأس مكسور من النحاس.

[٥] أي لم يكن للمشتري خيار العيب بدعوى انّه كان جاهلاً بكون الآنية مكسورة.

[٦] أي إنّما لم يكن خيار العيب للمشتري؛ لأنّه لم يكن الهيئة الإنائيّة ملحوظة في المبيع، ولم يقع جزء الثمن بإزائها، وإنّما الثمن وقع بإزاء النحاس،

ودعوى [١]: أنّ المال هي المادّة بشرط عدم الهيئة [٢]. مدفوعة بما صرّح [٣] به من أنّه لو أتلف الغاصب لهذه الأُمور [٤] ضمن موادّها [٥]، وحمله [٦]

وهو موجود على الفرض، فلا سبب للخيار.

[١] وملخّصها: أنّا لا نسلّم ما ذكره شيخنا الأنصاري من أنّ الشكل والهيئة لا دخل لهما في صحّة البيع، وإنّما الملحوظ هي المادّة، سواء كانت متشكّلة بشكل أم لا؛ لأنّ الملحوظ في البيع قد يكون المادّة ولكن بشرط عدم تلبّسها بالهيئة، وأمّا لو تشكّلت الموادّ بأشكال الصليب والصنم وآلات اللهو، فتسقط الموادّ عن الماليّة، فلاتصحّ المعاوضة على موادها بعد تشكّلها بهذه الأشكال.

[٢] أي الهيئة تمنع عن صدق المال على المادّة.

[٣] أي صرّح كاشف الغطاء وغيره من الفقهاء.

[٤] أي الأُمور التي لا يجوز بيعها كالصنم والصليب وآلات اللهو.

[٥] تصريح الفقهاء بضمان المادّة دليل على ماليّتها حتّى مع تلبّسها بالهيئة، فلو لم يكن للمواد المتشكّلة بالهياكل الخاصّة ماليّة لما حكم الفقهاء بضمان الغاصب لموادّ الهياكل المبتدعة إذا أتلفها.

[٦] أي حمل إتلاف الغاصب فيما حكموا فيه بضمان موادّ الهياكل المبتدعة. هذا توجيه لدعوى أنّ المال هي المادّة بشرط عدم الهيئة. وملخّص التوجيه هو: أنّ حكم الفقهاء بضمان الغاصب لموادّ الهياكل المبتدعة إذا أتلف الهياكل وموادّها لا يكون دليلاً على ماليّة المادّة المتلبّسة بالهيئة؛ إذ حكمهم بضمان المادّة إنّما يكون دليلاً على ماليّة المادّة إذا حكموا بضمانها فيما إذا أتلف الهيئة والمادّة دفعةً، وليس الأمر كذلك، بل تصريح الفقهاء بضمان

على الاتلاف تدريجاً تمحلّ [١].

وفي محكي التذكرة [٢]: «أنّه إذا كان لمكسورها [٣] قيمة وباعها [٤] صحيحة لتكسر، وكان المشتري ممّن يوثق بديانته، فإنّه يجوز بيعها [٥] على الأقوى»، انتهى.

واختار ذلك [٦] صاحب الكفاية وصاحب الحدائق وصاحب الرياض

الموادّ لو أتلف الغاصب هذه الهياكل إنّما يكون فيما إذا حصل الاتلاف تدريجاً بأن أتلف الهيئة أوّلاً حتّى صارت الهياكل مادّة، ثمّ أتلف المادّة، فضمانها يتحقّق لأجل أنّه أتلف المادّة من دون أن تكون معها هيئة فأتلف المال، فيكون ضامناً لما أتلفه من المال.

[١] خبر لقوله: «وحمله...» وجواب عن الدفاع المذكور.

وملخّصه: أنّ حمل الاتلاف في كلام الفقهاء على الاتلاف التدريجي: بأن أتلف أوّلاً هيئة الهياكل ثمّ مادّتها تمحّل، أي حمل بلا دليل، فإنّ كلامهم مطلق، أي حكموا بضمان المواد مطلقاً، سواء كان الاتلاف من الغاصب تدريجيّاً أو دفعيّاً.

[٢] غرض المصنف من ذكر كلام العلّامة الاستشهاد بكلامه لإثبات ما ذكره من أنّ المادّة مال، وأنّه لم يشترط في ماليّة المادّة عدم تلبّسها بالهيئة.

[٣] أي لمكسور هياكل العبادة من الصنم والصليب.

[٤] أي باع هياكل العبادة حال كونها صحيحة لكي يكسرها المشتري.

[٥] أي يجوز بيع هياكل العبادة إذا كان المشتري ممن يوثق بديانته، وأنّه يكسّر الهياكل.

[٦] أي الذي اختاره العلّامة من جواز بيع هياكل العبادة إذا كان المشتري ممّن يوثق بديانته، وأنّه يكسّر الهياكل.

نافياً [١] عنه الريب. ولعلّ التقييد [٢] في كلام العلّامة بكون [٣] المشترى ممّن يوثّق بديانته؛ لئلّا يدخل [٤] في باب المساعدة على المحرّم، فإن [٥] دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم الوثوق بالمدفوع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي [٦]، فيكون باطلاً [٧]، كما في رواية «تحف العقول» [٨]. لكن فيه [٩]

---

[١] حال لصاحب الرياض، أي حال كونه نافياً للريب عن جواز البيع، أي قال صاحب الرياض لا ريب في جواز البيع.

[٢] لمّا ذكر شيخنا الأنصاري كلمات الأعلام تأييداً لما اختاره من جواز بيع الهياكل المبتدعة إذا كان البيع بقصد المادّة، وحيث كان الحكم بجواز البيع في كلام العلّامة مقيّداً بكون المشتري ممّن يوثق بديانته ولم يكن هذا التقييد موجوداً في كلمات الآخرين أراد أن يبيّن وجه التقييد في كلام العلّامة.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «التقييد...»، أي تقييد العلّامة جواز البيع بكون المشتري ممّن يوثق بديانته.

[٤] أي لئلّا يدخل جواز بيع الهياكل من دون وثاقة المشتري.

[٥] تفصيل لما ذكره من أنّه لو باع الهياكل مع عدم إحراز وثاقة المشتري يكون البيع داخلاً في باب المساعدة على الحرام.

[٦] إذ يكون البائع مساعداً للمشتري في عبادته للأصنام، لأنّه هيّأ مقدّمة عبادته، ويصدق على البائع أنّه قوّى وجهاً من وجوه المعاصي، وصار دخيلاً في وقوع العبادة للصنم من المشتري.

[٧] أي يكون البيع المذكور فيما إذا كان المشتري ممّن لم يوثق بديانته باطلاً.

[٨] حيث دلّت على بطلان البيع إذا كان فيه تقوية لوجه من وجوه المعاصي.

[٩] هذا إشارة إلى **الإشكال الأوّل**، أي لو سلّمنا أنّ بيع الهياكل ممّن لم يوثق

ـمضافاً إلى التأمّل في بطلان البيع لمجرّد الإعانة على الإثم ـ أنّه يمكن [١] الاستغناء عن هذا القيد بكسره [٢]

بديانته ـ وأنّ المشتري يستفيد من هياكل العبادة ـ إعانة على الإثم، إلّا أنّ مجرّد كون البيع مصداقاً لها لا يوجب بطلان البيع، لأنّ التركيب انضمامي وليس باتّحادي، بمعنى: أنّ النهي لم يتعلّق بذات المعاملة، وإنّما تعلّق بشيء خارج عن حقيقتها، وهو عنوان الإعانة على الإثم، وعنوان تقوية وجه من وجوه المعاصي، وهما من الأُمور الخارجة عن البيع اللاحقة له، فتكون من قبيل الوصف العرضي الخارجي، مثل تفويت صلاة الجمعة في ضمن البيع في وقت النداء.

والحاصل: أنّ مجرّد انطباق عنوان محرّم كعنوان الإعانة على الإثم على المعاملة لا يكون موجباً لبطلانها.

[١] هذا إشارة إلى **الإشكال الثاني**. وملخّصه: أنّه لا حاجة إلى هذا التقييد ـ أي تقييد جواز بيع الهياكل ـ بكون المشتري ممّن يوثق بديانته، بل يمكن الاستغناء عن القيد المذكور بكسر البائع الهياكل المبتدعة قبل إقباضه إلى المشتري.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «الاستغناء» والباء للسببيّة. يعني: أنّه يمكن الاستغناء عن قيد لزوم كون المشتري ثقة، بسبب كسر المبيع بأن يكسر ذلك المبيع الذي هو من قبيل هياكل العبادة بعد إيقاع عقد البيع عليه، وقبل تسليمه إلى المشتري.

إن قلت: إنّه بعد وقوع العقد عليه يكون ملكاً للمشتري، فلا يجوز للبائع أن يتصرّف في ملكه من دون إذنه، إذن فكيف يكسره قبل تسليمه.

قلت: إنّ الهيئة المذكورة غير محترمة، فيجوز للبائع إزالتها، ولا ضمان

قبل أن يقبضه [١] إيّاه، فإنّ الهيئة [٢] غير محترمة في هذه الأُمور كما صرّحوا به [٣] في باب الغصب، بل قد يقال: بوجوب إتلافها [٤] فوراً، ولا يبعد أن يثبت [٥] لوجوب حسم [٦] مادّة الفساد.

وفي جامع [٧] المقاصد

عليه بسبب ذلك.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ عدم ضمانه بسبب إزالة الهيئة لا يستلزم جواز تصرّفه في مال الغير كي يكسره، إلّا أن يقوم دليل على وجوب إزالة الهياكل المبتدعة ووجوب إتلافها.

[١] مضارع باب الأفعال، أي قبل أن يقبض البائع المبيع للمشتري.

[٢] جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّه كيف يكسر الهيكل قبل الإقباض، مع أنّه صار ملكاً للمشتري بالعقد.

وملخّص الجواب: أنّ الهيئة غير معتبرة في هياكل العبادة، فلا مانع من كسرها.

[٣] أي بعدم احترام هيئة هياكل العبادة.

[٤] أي إتلاف هياكل العبادة.

[٥] أي أن يثبت وجوب إتلاف هياكل العبادة من باب وجوب حسم مادّة الفساد، فعلى هذا لا يكون التصرّف في مال الغير حراماً؛ لأنّ التصرّف المذكور يكون بإذن الشارع.

[٦] أي قلع مادّة الفساد وإزالة أصله، وحيث أنّ الهياكل المذكورة منشأ الفساد وأساسه، فيجب قلعه وإزالته، وهو لا يكون إلّا بكسرها فيكون واجباً.

[٧] عطف على قوله: «في محكي التذكرة»، والمقصود بذكر عبارة جامع المقاصد هو الاستشهاد على ما استشهد عليه بعبارة التذكرة من صحّة بيع

ـبعد حكمه [١] بالمنع عن بيع هذه الأشياء، وإن [٢] أمكن الانتفاع على حالها في غير المحرّم منفعة [٣] لا تقصد منها ـ قال [٤]: «ولا أثر لكون رضاضها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّل ويعدّ مالاً؛ لأنّ [٥] بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل [٦] له في المحرّم الذي لا يعدّ مالاً عند الشارع.

موادّ الأشياء المذكورة لغرض كسرها وإزالة هيئتها مع كون وقوع عقد البيع في حال وجود تلك الهيئة.

[١] أي بعد حكم المحقّق بعدم جواز بيع الصليب والصنم وآلات اللهو.

[٢] كلمة «إن» وصليّة، أي قال المحقّق الكركي: «لا يجوز بيع الهياكل المبتدعة وإن أمكن الانتفاع على هيئتها في المنفعة المحلّلة غير المقصودة، كجعلها زينة في الأماكن المعدّة للزينة أو ألواحاً للسقوف.

[٣] أي منفعة محلّلة لا تقصد من الهياكل المبتدعة؛ لأنّ المنفعة المقصودة منها هي العبادة لا الزينة، ولا جعلها ألواحاً للسقوف.

[٤] أي قال المحقّق الكركي في جامع المقاصد بعد ما حكم بعدم جواز بيع الهياكل وإن أمكن الانتفاع بها منفعة محلّلة غير مقصودة: ولا يؤثّر في جواز البيع كون القطعات الباقية بعد الكسر ممّا ينتفع بها وممّا يعدّ مالاً عرفاً.

[٥] أي إنّما قلنا بعدم تأثير قطعات الهياكل المبتدعة في جواز البيع، لأنّ المفروض أنّ المال قد بذل في مقابل المادّة المتلبّسة بالهيئة، وهي لا تقابل بالمال شرعاً والقطعات الباقية بعد الانكسار لم تقع المعاوضة عليها، ولم يبذل الثمن بإزائها، وما وقع الثمن بإزائه ووقع المعاوضة عليه لا يعدّ مالاً فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

[٦] خبر لقوله: «لأنّ بذل المال»، أي بذل المال في مقابل الهيئات المبتدعة

نعم [١]، لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها ـ وكان المشتري موثوقاً به،

بذل للمال في مقابل المحرّم، وهو الهيئة التي لا تعدّ مالاً، فيكون أكل المال بإزائها أكلاً للمال بالباطل.

[١] لمّا بيّن المحقّق الكركي أنّ بيع الهياكل المبتدعة ممنوع على كلّ حال، وإن قلنا بإمكان الانتفاع من هيئتها منفعة محلّلة غير مقصودة، أو بإمكان الانتفاع من موادّها بعد كسرها ـ وملخّص دليله على ذلك: أنّ المعاوضة وقعت على الهيئة وهي لا ماليّة لها؛ لأنّه لا ينتفع بها منفعة محلّلة مقصودة، وإمكان الانتفاع بالمنفعة النادرة غير المقصودة لا يصيّرها مالاً، وكذا إمكان الانتفاع بموادّها بعد الكسر لا يوجب وقوع المعاوضة على المال، فإن بذل المال وقع في مقابل الهيئة، وهي ليست بمال شرعاً، وما هو مال لم يقع بذل المال في مقابله. إذن تكون المعاوضة عليها باطلة على أي حال ـ استدرك منه ما إذا وقع البيع على المادّة بعد كسرها بأن وقع البيع حال اتّصاف الموادّ بالهيئة، ولكن لا يقع بذل المال بإزائها، بل وقع بإزاء المادّة بعد الكسر بأن كان البيع قبل الكسر، ولكنّ المبيع يكون الرصاص والموادّ فقط.

وملخّص استدراكه: أنّه لو باع موادّ الهياكل بأن يقصد وقوع البيع على الموادّ بعد الكسر ـ فإنّ الهيئة وإن كانت موجودة حين البيع، ولكنّ البيع إنّما وقع على الموادّ وبذل الثمن بإزائها ـ لكان البيع صحيحاً؛ لأنّ المفروض أنّ المبيع عبارة عن خصوص المادّة، والأدلّة الدالّة على عدم جواز بيع الهياكل منصرفة إلى بيع الهيئة فقط، أو إلى بيع الهيئة والمادّة معاً، ولا تشمل المقام الذي وقع البيع فيه على خصوص المادّة فقط، فيكون بيعها صحيحاً إذا اطمئنّ البائع بوثاقة المشتري، وأنّه يكسرها بعد الشراء.

وأنّه يكسرها ـ أمكن [١] القول بصحّة البيع. ومثله [٢] باقي الأُمور المحرّمة كأواني النقدين ، والصنم » ، انتهى.

---

[١] جواب لقوله : « لو باع رضاضها .. ».

[٢] أي يكون مثل الصليب أو الصنم باقي الأمور التي لا يقصد من هيئتها إلّا الحرام ، كأواني الذهب والفضّة ، فكلّما قلنا في الهياكل المبتدعة نفياً وإثباتاً يأتي في باقي الأُمور التي يحرم الانتفاع بها أيضاً حرفاً بحرف.

« التحقيق »

يقع الكلام في هذا النوع من أنواع الاكتساب بالحرام في أن ترتّب المنفعة المحرّمة على شيء موجب لعدم جواز الاكتساب به أم لا ؟ كما أنّ الكلام في النوع الأوّل كان في أنّ نجاسة الشيء بالأصالة أو بالعرض موجبة لعدم جواز الاكتساب به بحيث يحتاج الجواز إلى دليل خاصّ أم لا ؟ بل المنع يحتاج إلى دليل. وكيفما كان وقع البحث في جواز الاكتساب بالهياكل المبتدعة وعدمه.

ففي المسألة أقوال :

القول الأوّل: ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ : من أنّه يحرم المعاوضة عليها ، لأنّها بهذه الهيئة لا ينتفع بها إلّا في الحرام ، فيكون أكل المال بإزائها أكلاً للمال بالباطل ، ووجود المنفعة النادرة في الهيئة لا يخرج بذل المال بإزائها عن كون أكل المال بإزائها أكلاً للمال بالباطل ، ثمّ استثنى من ذلك ما لو كانت الهيئة مشتركة بين المنفعة المحلّلة والمحرّمة ، فيجوز المعاوضة عليها بقصد ترتّب المنفعة المحلّلة عليها ، فقال : « الأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحلّلة ».

القول الثاني: ما حكي عن كاشف الغطاء أنّه قال : « لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة وبين عدم قصدها في عدم جواز بيع الهياكل المبتدعة ».

• • • • • • • • • • • • •

القول الثالث: ما عن العلّامة والمحقّق الكركي: «من جواز البيع بقصد المادّة إذا كان لمكسورها قيمة، وكان المشتري ممّن يوثق بديانته».

القول الرابع: ما اختاره الشيخ من أنّه يجوز بيعها بشرط أن يكسرها قبل الإقباض.

أمّا القول الأوّل ـ وهو جواز المعاوضة على شيء لا ينتفع منه إلّا في الحرام وعدم جوازها ـ فقد استدلّ على عدم جواز البيع بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه شيخنا الأعظم ﷺ بقوله: «بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه».

وفيه: أنّه محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه.

الثاني: أيضاً ما أشار إليه شيخنا الأعظم بقوله: «ويدلّ عليه مواضع من رواية تحف العقول»[1].

وفيه: قد عرفت أنّها ضعيفة السند.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[2]، وقد أشار إليه شيخنا الأعظم بقوله: «مضافاً إلى أنّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل».

وفيه: قد عرفت سابقاً أنّ الاستدلال به على المقام يتوقّف على أن تكون «الباء» للمقابلة، وليست لها، بل هي للسببيّة، فإنّها ليست في مقام بيان شرائط العوضين، وإنّما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات.

الرابع: ما أشار إليه شيخنا الأعظم بقوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) البقرة ٢: ١٨٨.

. . . .

وفيه : قد عرفت أنّها ضعيفة السند .

الخامس : ما ذكره السيّد اليزدي[١] من الاستدلال بقوله تعالى : ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾[٢].

بتقريب : أنّ هيكل العبادة رجس ، فيجب الاجتناب عنه على الاطلاق حتّى من بيعه ، بناءً على أنّ بيعه منافٍ للاجتناب المطلق .

والأُستاذ الأعظم[٣] أيضاً سلّم الاستدلال بها حيث ذكرها من الأدلّة التي استدلّوا بها ولم يردّ عليه ، كما أورد على بعض ما استدلّوا به .

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ[٤] بتوضيح منّا : أنّ الظاهر بحسب الفهم العرفي أنّ المراد بوجوب الاجتناب من الأوثان وجوب الاجتناب عن عبادتها ، فإنّ تناسب الحكم والموضوع يوجب انصراف المطلق إلى العبادة ، كما أنّ قوله تعالى : ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾[٥] منصرف إلى النكاح ، ولا يكون ظاهراً في مطلق الاجتناب عنها . هذا **أوّلاً** .

وثانياً : أنّ المستفاد من الآية الحرمة التكليفيّة كما هو معنى الاجتناب المطلق ، وهي لا تستلزم الحرمة الوضعيّة التي هي محلّ كلامنا ، وكلّ واحد من الايرادين صار محلّ نقاش عند بعض الفقهاء من معاصريه .

أمّا الإيراد الأوّل فأجاب عنه : بأنّه قد تقدّم سابقاً : أنّ الأمر بالاجتناب عن الخمر

---

(١) حاشية المكاسب : ٥.

(٢) الحجّ ٢٢ : ٣٠.

(٣) مصباح الفقاهة : ١ : ١٤٨.

(٤) عمدة الطالب : ١ : ١٢٤.

(٥) النساء ٤ : ٢٣.

• • • • • • • • • • • • •

يعمّ ترك بيعها وشرائها، لعدّهما من مقدّمات شربها، خصوصاً إذا كان الشراء بقصد شربها، وعليه فلا يبعد أن يكون الأمر بالاجتناب عن الأوثان أيضاً كذلك، فيعمّ الأمر بوجوب الاجتناب عنها ترك بيعها وشرائها، خصوصاً إذا كان الشراء بقصد عبادتها.

وأمّا الإيراد الثاني فأجاب عنه: أنّ النهي عن المعاملة ظاهر في فسادها، ويكون الأمر بالاجتناب بالإضافة إلى غير المعاملة من سائر الأفعال تكليفياً، وبالإضافة إلى البيع وسائر المعاملة وضعياً، ولا مانع من الجمع بين التكليف والوضع في استعمال واحد.

ولنا كلام في كلا النقاشين:

أمّا النقاش الأوّل: فنقول: إنّ المقيس والمقيس عليه مخدوشان، فإنّ الظاهر من وجوب الاجتناب عن الخمر شربها، ولا يشمل سائر الانتفاعات منها كالبيع وغيره، ولذا لا يمكن التمسّك بإطلاق وجوب الاجتناب والحكم بحرمة تغسيل البدن بها، وكذلك الظاهر من وجوب الاجتناب عن الأوثان هو الاجتناب عن عبادتها، ولذا لا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل المذكور والحكم بحرمة الاشتراء بقصد مادّتها بعنوان الاستفادة من موادّها في المنافع المحلّلة كإحراقها للتسخين.

وأمّا النقاش الثاني: فما ذكره من أنّه لا مانع من الجمع بين التكليف والوضع في استعمال واحد لا يصلح أن يكون دليلاً على أنّ وجوب الاجتناب ظاهر في التكليف والوضع معاً؛ لأنّ الشيء يستند إلى المانع أو إلى عدم وجود المانع بعد إحراز وجود المقتضى له، وفي المقام أقلّ ما يورد عليه أنّه لا ظهور في الأمر بالاجتناب في الجمع المذكور، فإنّ إرادة التكليف والوضع من لفظ واحد تحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

• • • • • • • • • • • • •

السادس: أيضاً ما ذكره السيّد اليزدي[١] من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[٢].

بتقريب: أنّ المراد من الأنصاب الأوثان، والأُستاذ الأعظم أيضاً قد استدلّ به حيث ذكره من دون إيراد عليه، وظهر الجواب عنه ممّا سبق.

السابع: أيضاً ما ذكره الأُستاذ الأعظم[٣] من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[٤].

بتقريب: أنّ المراد من الرجز الرجس، وقد فسّر الرجس بالأوثان، والمراد من الهجر الاجتناب، فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الوثن وغيره من هياكل العبادة، وقد ظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه سابقاً.

الثامن: فحوى صحيحة عمر بن أُذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً، فقال: **لا**»[٥].

بتقريب: أنّ المستفاد منه المنع عن بيع الخشب ممّن يعمله صليباً، فإذا حرم بيع الخشب للمشتري المزبور ووقع باطلاً لكان بيع الصليب والصنم أوْلى بالتحريم والبطلان.

وقال الأُستاذ الأعظم «هو الوجه الوجيه»[٦].

---

(١) حاشية المكاسب: ٥.

(٢) المائدة ٥: ٩٠.

(٣) مصباح الفقاهة: ١: ١٤٨.

(٤) المدثّر ٧٤: ٥.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٦) مصباح الفقاهة: ١: ١٤٩.

. . . .

وبهذا المضمون ما رواه عمر بن حريث، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التوت أبيعه يصنع به الصليب والصنم، قال: لا»[1]، والرواية بهذا السند صحيحة، وفي بعض النسخ: «عمرو بن حريز»، وعلى هذا فتكون الرواية ضعيفة، وذكر شيخنا الأُستاذ التوحيدي: «أنّ في بعض نسخ الوسائل أبان بن عيسى بدل أبان عن عيسى، فهو من سهو القلم».

وقال بعض الفقهاء من المعاصرين: «إنّ النهي عن بيع الخشب من المشتري المذكور يكون تكليفياً وذلك بمناسبة الحكم والموضوع، وبملاك دفع فساد الشرك وسدّ الطريق إليه».

وفيه: أنّ مقتضى تناسب الحكم والموضوع أنّ النهي المتعلّق بعنوان المعاملة إرشاد إلى فساده.

التاسع: أنّ هياكل العبادة ممّا ينشأ منه الفساد فيجب إتلافها من باب حسم مادّة الفساد، كما أنّه أتلف النبيّ صلى الله عليه وآله أصنام مكّة، فلا يمكن الجمع بين جواز البيع ووجوب الاتلاف.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ وجوب حسم مادّة الفساد على إطلاقه لم يقم عليه دليل.

وثانياً: أنّ إتلاف أصنام الكعبة لا يدلّ على إتلاف الأصنام في سائر المواطن.

وثالثاً: إنّ الفعل الصادر منه صلى الله عليه وآله لا يصلح أن يكون دليلاً على الآخرين لاحتمال أنّه من مختصّاته، فإنّه وليّ المؤمنين، ولم تثبت الولاية بهذه التوسعة في غيره.

العاشر: السيرة القطعيّة المتّصلة إلى زمان المعصوم على حرمة هياكل العبادة، وسيّدنا الأُستاذ قال: «إنّ مقتضى الارتكاز المتشرّعي فساد بيع هيكل العبادة»،

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تحريم بيع الخشب ليعمل صنماً ممّا يكتسب به.

. . . .

ثمّ قال: «والظاهر أنّ هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة في المقام، وذكرها الأُستاذ الأعظم بعنوان التأييد.

أقول: إنّه بعد التسليم بأنّ السيرة قطعيّة متّصلة بزمان المعصوم لا وجه لعدّه بعنوان التأبيد، بل هو دليل قويّ في المسألة. نعم، يمكن النقاش في السيرة بأنّها محتملة المدرك، فلا تكون كاشفةً عن رأيه عليه السلام، ولكنّه قدس سره يعترف بكون السيرة قطعيّة متّصلة بزمان المعصوم، وهذا معناه أنّها كاشفة عن رأي المعصوم قطعاً، ومعه لا وجه للترديد فيه، وذكره بعنوان التأييد.

هذا تمام الكلام في أدلّة القول بحرمة بيع هياكل العبادة وغيرها ـ ممّا لا يقصد منه إلّا الحرام ـ الذي هو القول الأوّل.

وأمّا القول الثاني الذي حكي عن كاشف الغطاء: «وهو عدم الفرق بين قصد الجهة المحلّلة وبين عدم قصدها، وأنّه لا يجوز بيع الهياكل المبتدعة مطلقاً، فدليله إطلاقات الأخبار.

وفيه: أنّ العمدة في المقام فحوى صحيحة عمر بن أُذينة، والسيرة القطعيّة. وهما ناظرتان إلى ما قصد الهيكل والهيئة التي لا ينتفع بها إلّا في الحرام، ولا تشملان ما إذا وقع المعاوضة على المادّة التي يترتّب عليها منفعة محلّلة، فإذا كان الملحوظ في البيع هي المواد مجرّدة عن الصورة الصليبيّة أو الصنميّة فلا تشمله الأدلّة المانعة، فتشمله ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[1] وغيرها من الاطلاقات والعمومات.

وممّا ذكرنا ظهر الحكم في باقي الصور.

---

(١) النساء ٤: ٢٩.

• • • • • • • • • • • • •

وملخّص الكلام: أنّ العقلاء في معاملاتهم قد يكون رغبتهم الأصليّة إلى الهيئة والصور النوعيّة بالأصالة بحيث يبذلون المال بإزائها، ويكون رغبتهم إلى المواد بالتّبع كما في الكأس والكوز والفرش والثوب، ومن هذا القبيل هياكل العبادة، فإنّ الرغبة إلى موادّ هذه الأمور للميل إلى هيئتها أو إلى الهيئة والمادّة معاً، فإن كان الملحوظ في بيع هياكل العبادة من هذا القبيل، أي من قبيل الهيئة أو الهيئة والمادّة معاً من حيث المجموع، فتكون المعاملة باطلة، وهذه الصورة هي القدر المتيقّن من البطلان.

إن قلت: إنّ هذا إنّما يصحّ لو وقعت المعاملة على الهيئة المبتدعة فقط، وأمّا لو وقعت المعاملة بإزاء الهيئة والمادّة، كما إذا كانت المادّة من الذهب ـ مثلاً ـ كان المورد من موارد بيع ما يملك وما لا يملك، فيكون البيع منحلّاً وباطلاً بالنسبة إلى الهيئة وصحيحاً بالنسبة إلى المادّة.

قلت: إنّ مورد الانحلال والتقسيط فيما إذا كان المبيع له أجزاء خارجيّة، ولا ينطبق بالمقام؛ لأنّ هيئة الوثنيّة في الصليب والصنم كالصورة النوعيّة للمادّة في نظر العرف، فلا تكونان في الخارج إلّا شيئاً واحداً، فلا موضوع للانحلال والتقسيط بأن يحكم بالصحّة في المادّة السيّالة المسمّاة بالهيولى، وبالبطلان في الهيئة، فإذا ثبت أنّ المادّة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجيّة لكي تنحلّ المعاملة الواحدة إلى معاملات متكثّرة حسب تكثّر أجزاء المبيع، بل المعاملة على الهيئة والمادّة واحدة؛ لاتّحاد متعلّقهما خارجاً. وكون الهيئة والمادّة متعدّدتين بحسب التحليل العقلي لا يوجب انحلال المعاملة الواحدة إلى المعاملات المتكثّرة، فنقول انّ لازم ذلك أنّ المعاملة إذا بطلت في جزء بطلت في الجميع، وفي هذا الفرض اشتراط إعدام الهيئة لا يفيد؛ لأنّه إذا تحقّق موضوع الحرمة والبطلان

• • • • • • • • • • • • •

لم يؤثّر هذا الاشتراط في انقلاب الشيء عمّا هو عليه.

نعم، هذا الاشتراط إنّما يفيد إذا كان المعاملة واقعة على المادّة، وكانت الهيئة محفوظة حين وقوع المعاملة على المادّة. وقد اتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ المعاملة باطلة إذ أوقعت على الهيئة فقط، أو على الهيئة والمادّة معاً، وشرط الكسر قبل الاقباض لا يفيد؛ لأنّ المعاملة إذا وقعت باطلة لا تنقلب إلى الصحّة بالاشتراط، وكذا كسر المشتري له من دون الاشتراط لا يفيد.

وقد تكون رغبتهم إلى المادّة وكانت لها ماليّة، بأن يكون الملحوظ في البيع هي الموادّ المجرّدة عن الصور الوثنيّة، فتكون المعاملة صحيحة، وذلك لوجود المقتضي لها، وهي أدلّة الإمضاء ونفوذ المعاملات، والمانع مفقود؛ لعدم شمول الأدلّة المانعة لمثل المقام، أو تكون الهيئة من الأمور المشتركة بين المنفعة المحلّلة والمحرّمة بأن تصلح لأن ينتفع بها منفعة محلّلة ومحرّمة، فيجوز المعاوضة عليها بقصد المنفعة المحلّلة؛ والقول إنّ مقتضى إطلاقات الأدلّة الدالّة على المنع من الهيئات المبتدعة حرمة المعاوضة على الهيئة حتّى لو كان فيها منفعة محلّلة.

مردود بأنّ مقتضى إطلاقات الأدلّة الدالّة على جواز البيع الهيئة التي يترتّب عليها منفعة محلّلة جواز بيعها وإن كانت صالحة للانتفاع بالمحرّم أيضاً. أضف إليه أنّ الأدلّة منصرفة عن مثل المقام.

وملخّص الكلام: إنّ المتيقّن من حرمة الاكتساب بالهياكل المبتدعة ما إذا باعها متشكّلة بهذا الشكل، وأن يقصد الانتفاع المحرّم بهذه الصورة، وأمّا لو باع مادّة الهياكل واشترط على المشتري أن يغيّر هيئتها وكان المشتري ممّن يوثق بديانته، فلا إشكال في صحّة المعاملة، فإنّ مجرّد عروض الهيئة المحرّمة على المادّة لا يوجب عدم جواز وقوع البيع عليها.

• • • • • • • • • • • • •

نعم، يوجب زيادة قيمة المادّة، وهي لا تقدح في صحّة بيع المادّة، وإنّما الإشكال فيما إذا باع من دون شرط التغيير أو شرط تغيّر صورتها على من لا يوثق بديانته، ولكنّ الحقّ الصحّة حتّى في الفرضين المذكورين، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع.

ربما يقال: إنّه لو باع من دون وثاقة بديانة المشتري يكون البيع حراماً من باب حرمة الإعانة على الإثم.

ولكنّه يجاب عنه: بأنّ حرمة الإعانة على الإثم مختصّة بما إذا قصد بها الإعانة على الإثم، لا مطلق تحقّق الإعانة كيف ما اتّفق.

وقال بعض الفحول من الفقهاء: «لا ينبغي الإشكال في حرمة بيع الأصنام وبطلانه في الصور التي يترتّب عليها الحرام، لاستقلال العقل بقبح ما يترتّب عليه عبادة الأوثان ومبغوضيّته، بل بقبح تنفيذ البيع وإيجاب الوفاء بالعقد المترتّب عليه عبادة غير الله، بل لو ادّعى أحد القطع بأنّ الشارع الذي لا يرضى ببيع الخمر وشرائها وعصرها ولعن بائعها ومشتريها، وحرّم ثمنها وجعله سحتاً لا يرضى ببيع الصنم وشرائه بالأولى، بل يستفاد من الأدلّة أنّ تحريم ثمن الخمر وسائر المسكرات وتحريم بيعها وشرائها إنّما هو للفساد المترتّب عليها، ومعلوم أنّ الفساد المترتّب على الأوثان وبيعها وشرائها أمّ جميع المفاسد، بل يظهر من الروايات الدالّة على أنّ مدمن الخمر كعابد وثن أنّ عبادته شرّ منه، ويترتّب عليها فوق ما يترتّب عليه، فكيف يمكن ذلك التشديد في الخمر لقلع الفساد دون الأوثان.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ العقل حاكم بقبح عبادة الأوثان ومبغوضيّتها، وأمّا مبغوضيّة بيع الأوثان المترتّب عليه عبادتها فلا يحكم العقل بمبغوضيّته عند الشارع، ولذا قلنا إنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام، وممّا ذكرنا ظهر ما في كلامه من أنّ العقل يحكم

. . . .

بقبح الوفاء بالعقد وتنفيذ البيع المترتّب عليه عبادة غير الله ؛ لعدم الفرق بينه وبين بيع العنب المترتّب عليه شرب الخمر.

وأمّا ما ذكره من أنّ الشارع الذي لا يرضى ببيع الخمر لا يرضى بشراء الصنم أيضاً ، فهو يحتاج إلى علم الغيب والملاكات غير واضحة لنا. وممّا ذكرنا ظهر ما في باقي كلماته ، فإنّ روح كلامه يرجع إلى أنّ التشديد في الخمر يدلّ على التشديد في ما ينتهي إلى عبدة الأوثان بالأولويّة ، لأنّ ملاك المنع في الأصنام ونحوها أشدّ من ملاك المنع في الخمر. ووجه الظهور أنّ إحراز الملاك مشكل.

ومنها [١] آلات القمار [٢] بأنواعه [٣] بلا خلاف ظاهراً [٤]. ويدلّ عليه [٥] جميع ما تقدّم في هياكل العبادة. ويقوى هنا [٦] أيضاً جواز [٧] بيع المادّة قبل تغيير الهيئة.

---

[١] أي من الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاصّ إلّا الحرام.

[٢] بكسر القاف مصدر باب المفاعلة من قامر يقامر مقامرة وقماراً، معناه اللعب بالمراهنة، فكلّ لعب يراهن عليه يقال له: قمار ومقامرة.

[٣] الضمير يرجع إلى القمار، أي القمار بأنواعه من النرد والشطرنج وغيرهما، يحرم التكسّب بآلاته، لأنّها لا يقصد بها إلّا الحرام.

[٤] أي تحريم التكسّب بآلات جميع أنواع القمار لا خلاف فيه بحسب الظاهر الذي ثبت عندنا، وفي هذا إشارة إلى إمكان الخلاف في الواقع لكن لم يصل إلينا.

[٥] أي يدلّ على تحريم التكسّب بآلات القمار جميع ما تقدّم من الأدلّة على تحريم التكسّب بهياكل العبادة من مواضع رواية تحف العقول، والنبويّ المتقدّم، وأنّه مصداق لأكل المال بالباطل وغيرها.

ولا يخفى أنّ مورد البحث هنا ما يكون معدّاً للمقامرة والمراهنة، كالشطرنج والنرد ونحوهما ممّا يعدّ آلة قمار بالحمل الشائع، وأمّا ما ليس معدّاً لذلك كالبيض والجوز ونحوهما وإنّما يقامر به من باب الاتّفاق فهو خارج عن محلّ بحثنا، فلا يحرم بيعه، ولا يجب إتلافه، بل يحرم اتلافه إذا كان مال الغير.

[٦] أي يكون جواز بيع المادّة في آلات القمار أيضاً قويّاً، كما كان جواز البيع قويّاً في بيع مادّة الهياكل المبتدعة.

[٧] فاعل لقوله: «يقوى»، وأمّا الجواز فلما عرفت من أنّ الأدلّة المانعة من

وفي المسالك [١]: «انّه لو كان لمكسورها [٢] قيمة وباعها [٣] صحيحة لتكسر ـ وكان المشتري ممّن يوثق بديانته ـ ففي جواز بيعها [٤] وجهان. وقوّى في التذكرة الجواز [٥] مع زوال الصفة، وهو [٦] حسن، والأكثر [٧] أطلقوا المنع»، انتهى.

أقول: إن أراد [٨] بزوال الصفة زوال الهيئة [٩]، فلا ينبغي الإشكال في

بيع ما لا يقصد منه إلّا الحرام منصرفة إلى بيع الهيئة أو بيع الهيئة والمادّة معاً، وأمّا بيع المادّة مجرّدة عن الهيئة فالمقتضي للصحّة موجود، وهو شمول إطلاقات أدلّة صحّة العقود له، والمانع مفقود بعد انصراف الأدلّة المانعة عنه.

[١] غرضه من ذكر كلام صاحب المسالك التأييد لما ذكره من جواز بيع المادّة.

[٢] أي لمكسور آلات القمار.

[٣] أي باع آلات القمار حال كونها صحيحة حال البيع لكي يكسرها المشتري.

[٤] أي في جواز بيع آلات القمار بعد كونها واجدة لشرطين **أحدهما**: أن يكون لمكسورها قيمة. **الثاني**: أن يكون المشتري ممّن يوثق بديانته.

[٥] أي جواز بيع آلات القمار مع زوال وصف كونها من آلات القمار بأن يكون البيع واقعاً على المادّة.

[٦] هذا كلام الشهيد الثاني في المسالك، أي جواز بيع آلات القمار بزوال هيئتها حسن.

[٧] أي أكثر الفقهاء قالوا بعدم جواز بيع آلات القمار مطلقاً، سواء كان مع الصفة أو مع زوال وصف آلة القماريّة.

[٨] أي إن أراد العلّامة.

[٩] بأن يبيع آلات القمار بعد زوال هيئتها.

الجواز [١]، ولا ينبغي جعله [٢] محلّاً للخلاف بين العلّامة والأكثر. ثمّ إنّ المراد بالقمار مطلق المراهنة [٣] بعوض، فكلّ [٤] ما أعدّ لها بحيث لا يقصد منه [٥]

---

[١] إذا كان البيع واقعاً بعد زوال الهيئة عند البائع، وأمّا لو زالت الهيئة بعد وقوع البيع عليها وبعد تسلّم المشتري لها فجواز البيع لا يخلو من إشكال، بل منع.

[٢] أي جعل جواز بيع آلات القمار بعد زوال الهيئة من الآلات، وبقاء مادّتها محلّ الخلاف، فإنّ الكلّ متّفقون على جواز بيعها في الفرض المذكور.

ولا يخفى أنّه لم يذكر معادل هذه الجملة الشرطيّة ـ وهو قوله: «إن أراد بزوال الصفة...» ـ الظاهرة في بيان أحد طرفي الشكّ.

ويحتمل أن يكون الطرف الآخر الذي من شأنه أن يذكر معادلاً له هو: إن أراد بزوال الصفة زوال كون الآلة آلة قمار مع بقائها على هيئتها، بأن يهجر استعمال تلك الآلة في القمار بين أربابه فتخرج عن كونها آلة قمار من هذه الجهة، كما إذا ترك استعمالها في اللعب بها في القمار لمجيء نوع آخر من آلات القمار مكانها.

ويحتمل أن يريد بالزوال زوالها بعد البيع وتسلّم المشتري.

[٣] أي المغالبة في مقابل عوض، بأن يغلب أحد المتقامرين على الآخر في مقابل عوض بأن يكون العوض مالاً للغالب منهما. وأمّا مجرّد المغالبة من دون أن يكون عوض للغالب فهو لا يعدّ قماراً، ولذا يجوز اللعب بغير آلات القمار لو لم يكن عوض للغالب منهما.

[٤] أي كلّ آلة ووسيلة أُعدّت للمقامرة.

[٥] الضمير في قوله: «منه» يرجع إلى الموصول في قوله: «فكلّ ما أُعدّ لها»، وكذا في قوله: «على ما فيه» يرجع إلى الموصول المراد منه الآلات المعدّة

على ما فيه من الخصوصيّات غيرها [١] حرمت [٢] المعاوضة عليه [٣]، وأمّا المراهنة بغير عوض فيجيء أنّه ليس بقمار على الظاهر [٤]. نعم، لو قلنا بحرمتها [٥] لحق الآلة [٦] المعدّة لها [٧] حكم آلات القمار مثل ما يعملونه شبه الكرة يسمّى عندنا: الترثة [٨] والصولجان [٩].

للمراهنة من الأشكال الهندسيّة والنقوش وصور ذوات الأرواح وغيرها التي ترسم في أوراق اللعب المعروفة عند أهله.

[١] نائب فاعل لقوله: «لا يقصد»، أي لا يقصد من الآلات غير المراهنة.

[٢] خبر لقوله: «فكلّ ما» أي كلّ شيء أُعدّ للمراهنة حرمت المعاوضة عليه.

[٣] الضمير يرجع إلى الموصول في قوله: «فكلّ ما أُعدّ لها».

[٤] وعليه فلا يكون بيع آلاتها حراماً.

[٥] أي بحرمة المراهنة بغير عوض.

[٦] منصوب على المفعوليّة، وكلمة «حكم آلات القمار» مرفوع على أن يكون فاعلاً لقوله: «لحق» أي إن قلنا بحرمة المراهنة بغير عوض لحق آلاتها حكم آلات القمار على العوض من حرمة المعاوضة عليها، وعدم صحّتها.

[٧] أي للمراهنة بغير عوض.

[٨] وفي بعض النسخ: «التوبة»، وهي جسم مدوّر شبه الكرة.

[٩] هو العصا التي يضربون بها الترثة عند اللعب.

«التحقيق»

قال شيخنا الأعظم ﷺ: «إنّ جميع ما تقدّم من الأدلّة الدالّة على حرمة بيع هياكل العبادة تدلّ على حرمة بيع آلات القمار».

• • • • • • • • • • • • • •

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ[١]: «ويظهر حكم هذه المسألة ممّا بيّناه من الضابطة الكلّيّة في حرمة بيع ما قصدت منه الجهة المحرّمة فلا يحتاج إلى التكرار».

أقول: قد استدلّوا على حرمة بيع آلات القمار مضافاً إلى الأدلّة المتقدّمة في بيع الهياكل المبتدعة بعدّة نصوص:

منها: ما عن عليّ بن إبراهيم في تفسيره: عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...**﴾[٢]: **وأمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب** ـ إلى أن قال: ـ **وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج، وكلّ قمار ميسر، وأمّا الأنصاب فالأوثان التي كانت تعبدها المشركون، وأمّا الأزلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الأُمور الجاهليّة، كلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرّم، وهو رجس من عمل الشيطان»**[٣]، وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان.

وهذه الرواية صريحة في حرمة بيع آلات القمار والانتفاع بها.

والأُستاذ الأعظم لم يناقش في سند الرواية لأنّه يرى أنّ كلّ مَن وقع في أسناد تفسير عليّ بن إبراهيم فهو موثّق بتوثيق عامّ من عليّ بن إبراهيم.

إلّا أنّه ذكر أُستاذنا المحقّق الشيخ التوحيدي أنّها ضعيفة بأبي الجارود.

وقال سيّدنا الأُستاذ: إنّ الظاهر أنّها مرسلة، والمرسلة لا اعتبار بها. والتحقيق في المسألة يحتاج إلى التحقيق في أنّ مَن وقع في أسانيد الروايات الواردة في تفسير عليّ بن إبراهيم ثقة أم لا، فيقع الكلام فيه من جهات:

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ١٥٣.

(٢) المائدة ٥: ٩٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

. . . .

الأُولى: في أنّ المقدّمة المذكورة في الكتاب هل هي لعليّ بن إبراهيم أم لغيره؟ فإذا لم يثبت أنّها لعليّ بن إبراهيم فلا يبقى موضوع للاستدلال بما هو مذكور في المقدّمة والبحث عن دلالتها، إذ البحث عن دلالة المقدّمة على المطلوب فرع إحراز أنّ المقدّمة المذكورة في أوّل الكتاب لعليّ بن إبراهيم.

أقول: الذي يظهر من عبارات المقدّمة بدواً أنّه ﷺ ختم المقدّمة بقوله: «ففي الذي ذكرنا من عظيم خطر القرآن، وعلم الأئمّة عليهم السلام كفاية لمن شرح الله صدره، ونوّر قلبه، وهداه لإيمانه، ومنّ عليه بدينه، وبالله نستعين، وعليه نتوكّل وهو حسبنا ونِعم الوكيل»، ولكن يظهر من المقطع الثاني للعبارة أنّه شرع في تتميم المقدّمة بقوله: «قال أبو الحسن عليّ بن إبراهيم الهاشمي القمّي: فالقرآن منه ناسخ ومنسوخ»، وحكى عن بعض النسخ أنّه بدأ المقطع الثاني للمقدّمة بقوله: «فالقرآن منه ناسخ ...».

ربّما نوقش في نسبة المقدّمة إلى عليّ بن إبراهيم. وقيل: إنّ الأُستاذ الأعظم أيضاً كان على هذا الرأي قبل أن يصنّف المعجم، ولكنّه عدل عن ذلك، إلّا أنّه لم يثبت ذلك فلو كان الأمر كما نسب إليه لبان وظهر كسائر مبانيه، ونفس كون القائل شخصاً واحداً دليل على العدم.

وكيف ما كان فالأمر ليس بمهمّ بعد وضوح مبنى الأُستاذ في المقام، ويمكن الجواب عن المناقشة المذكورة بأنّ العلّامة المجلسي أسند المقدّمة إلى عليّ بن إبراهيم، وكذا صاحب البرهان أسندها إليه.

أضف إليه: أنّ بعض أجزاء المقدّمة في كلمات القدماء موجود ومنسوب إلى عليّ بن إبراهيم، وهذا معناه أنّ كون المقدّمة للتفسير ثابت عند القدماء ولو في الجملة، ومع وجود هذه القرائن القطعيّة لا يمكن إنكار نسبة المقدّمة

• • • • • • • • • • • • •

إلى عليّ بن إبراهيم.

إن قلت: إنّ المقدّمة الموجودة في بداية نسخة التفسير الموجود بأيدينا تتألّف من مقطعين، والعبارة المدّعاة دلالتها على توثيق جميع رواة الكتاب تكون في المقطع الأوّل منها، والذي ثبت انتسابه إلى عليّ بن إبراهيم ـ لقرائن تدلّ عليه ـ هو المقطع الثاني الذي ليس فيه أي دلالة على التوثيق.

والمقطع الأوّل الذي يصحّ الاستدلال به فلا دليل على إثبات انتسابه إليه.

قلت: الأمر يدور عندهم بين القول بإنكار انتساب المقدّمة إلى عليّ بن إبراهيم وبين القول بانتسابها إليه، وأمّا التفصيل المذكور بأن يكون بعض المقدّمة منتسباً إليه وبعضها غير منتسب إليه بعد تسليم انتساب التفسير إليه خلاف الكلّ ممّا يوجب الاطمئنان ببطلانه.

وإن شئت فقل: إنّه إذا ثبت باعتراف المناقش أنّ القسم الثاني من المقدّمة صحّ انتسابه إليه ـ لأجل قرائن تدلّ عليه، وذلك لوجود أجزاء من المقدّمة في كلمات القدماء منسوبة إلى عليّ بن إبراهيم ولرواية مختصر بصائر الدرجات، قال: حدّثني الشيخ أبو عبدالله محمّد بن مكّي بإسناده عن عليّ بن إبراهيم في تفسير القرآن، قال: «**وأمّا الردّ على مَن أنكر الرجعة فقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً﴾**[1].

قال عليّ بن إبراهيم: حدّثني أبي، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن أبي عبدالله، قال: **ما يقول الناس في هذه الآية...**»[2]، وغيرها ـ لم يبق مجال لإنكار القسم الأوّل منها بمجرّد أنّ الظاهر منه أنّه ختم المقدّمة الأُولى بقوله: «ففي الذي

---

(١) النمل ٢٧: ٨٣.

(٢) تفسير القمّي: ٢٩.

ذكرناه...» الأُولى بقوله: «ففي الذي ذكرناه...» إلى قوله: «وهو حسبنا ونعم الوكيل» إذ قوله: «فالقرآن» امّا عطف على ما سبق، وامّا تفريع عليه، فعلى كلا التقديرين انّ الظاهر منه أنّ هذا قسم من المقدّمة، وما قبلها القسم الأوّل منها، حيث شرع بتوصيف القرآن بقوله: «والقرآن آمر وزاجر»، ثمّ قال: «فالقرآن منه ناسخ ومنسوخ» وبأدنى تدبّر يظهر أنّ هذا الكلام منه مرتبط بما قبله، والمجموع كلام لمتكلّم واحد. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ العلّامة المجلسي، وهكذا صاحب البرهان، نقلا التفسير مسندين مقدّمته إلى عليّ بن إبراهيم.

وثالثاً: إنّه بعد فرض أنّ التفسير للقمّي لا معنى للتجزئة بين المقدّمة والمؤخّرة، فإنّ الظاهر ممّن يقول إنّه للقمّي يريد به ما بين الدفّتين، والعمدة هو البحث في أنّ التفسير الموجود بأيدينا هل هو للقمّي أم لا؟ هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى.

الجهة الثانية: في أنّ جميع ما بين الدّفتين من التفسير لعليّ بن إبراهيم، أو أنّ مقداراً منه له ومقداراً منه لأبي الجارود، أو أنّ الموجود مجموع تفسير عليّ بن إبراهيم وتفسير أبي الجارود، وهو أبو الفضل العبّاس بن محمّد بن القاسم بن حمزة.

إذن ففي المسألة وجوه، بل أقوال ثلاثة:

أمّا القول الأوّل: وهو أنّ جميع هذا التفسير لعليّ بن إبراهيم، فنقول: إنّ تفسير القمّي من الكتب المشهورة عند العلماء الإماميّة، وهو من المصادر الروائيّة عندهم واحداً بعد واحد في قرون متعدّدة من القرن الخامس إلى القرون المتأخّرة بحيث حكى عنه الشيخ في كتابيه التبيان والتهذيب والعلّامة المجلسي في البحار، والحرّ العاملي في وسائله، والسيّد هاشم البحراني في البرهان، والمحقّق في المعتبر، والعلّامة في المختلف، وابن فهد في المهذّب البارع، والمحقّق الأردبيلي في مجمع

• • • • • • • • • • • • •

الفائدة ، ومع نقل هذه الأكابر عنه لا يمكن إنكار هذا الكتاب أو احتمال أنّ الكتاب الذي هم نقلوا عنه يغاير التفسير الموجود بأيدينا . ونقل هؤلاء الأعاظم من التفسير المذكور من دون تعرّض بأنّ الكتاب الموجود يغاير تفسير القمّي في حكم الشهادة بأنّ التفسير الموجود هو تفسير القمّي .

وذهب الأُستاذ الأعظم أيضاً تبعاً لصاحب الوسائل إلى أنّ التفسير الموجود تفسير لعليّ بن إبراهيم ، حيث قال في مقدّمة تفسيره : « ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم ، فإنّ في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أنّه لا يروي في كتابه هذا إلّا عن ثقة ، بل استفاد صاحب الوسائل ـ في الفائدة السادسة في كتابه في ذكر شهادة جمع كثير من علمائنا بصحّة الكتب المذكورة وأمثالها وتواترها وثبوتها عن مؤلّفيها وثبوت أحاديثها عن أهل بيت العصمة عليهم السلام ـ أنّ كلّ من وقع في إسناد روايات تفسير عليّ بن إبراهيم المنتهية إلى المعصومين عليهم السلام قد شهد عليّ بن إبراهيم بوثاقته » .

ثمّ قال : « إنّ ما استفاده صاحب الوسائل قدس سره في محلّه »(١) وأنت إذا لاحظت كلام الأُستاذ الأعظم وصاحب الوسائل ترى أنّهم يعتقدون بأنّ التفسير الموجود هو لعليّ بن إبراهيم ، ويشهدون به ، بل ذكر صاحب الوسائل شهادة جمع كثير من العلماء بصحّة الكتب التي منها هذا التفسير وتواترها .

وكيف كان ، فكون الموجود بأيدينا تفسيراً لعليّ بن إبراهيم في الجملة ممّا اتّفق عليه الكلّ ، وإنّما الخلاف في أنّ تمامه تفسير لعليّ بن إبراهيم ، أو مركّب من تفسيرين لعليّ بن إبراهيم وأبي الجارود ، أو أنّ التفسير الموجود لشخص ثالث جمع

---

(١) معجم رجال الحديث : ١ : ٤٩.

• • • • • • • • • • • • •

بين تفسيرين: تفسير عليّ بن إبراهيم وتفسير أبي الجارود.

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ التفسير الموجود هو مدرك من زمان الشيخ إلى زمان البهائي وغيره، فالإنسان يطمئنّ بأنّ التفسير الموجود هو تفسير عليّ بن إبراهيم، وصل من يد إلى يد إلى يدنا، ولو شكّ في صحّة انتساب هذا الكتاب إلى عليّ بن إبراهيم لكان للشكّ في صحّة انتساب الكثير من الكتب المشهورة أيضاً مجال، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال لإثبات صحّة الانتساب. ومع ذلك فقد استدلّ له بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ للشيخ الطوسي طريقاً معتبراً إلى تفسير القمّي[1].

وصاحب الوسائل له طرق معتبرة إلى مرويّات الشيخ[2] في كتاب الفهرست، ومنها كتاب التفسير، فيثبت ما عند صاحب الوسائل من كتاب التفسير بطريقه إلى الشيخ وبطرق الشيخ إلى تفسير القمّي.

وأورد عليه بأنّ أسانيد صاحب الوسائل إلى مرويّات الشيخ من تلك المصنّفات لا إلى النسخة الواصلة إلى صاحب الوسائل منها، فوجود السند إلى أصل الكتاب لا يثبت صحّة النسخة الواصلة إليه.

وبعبارة أُخرى: إنّ صاحب الوسائل ـ كغيره من الأعلام المتأخّرين ـ طريق حصوله على كتب المتقدّمين هو اعتماده على القرائن والشواهد الداخليّة أو الخارجيّة في صحّة نسبة الكتاب.

وفيه: نقضاً وحلّاً:

أمّا النقض: فبما لو كان للشيخ الطوسي طريق معتبر إلى رواية، وكان لصاحب

---

(١) الفهرست: ١٥١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٠: ٥٤.

• • • • • • • • • • • • •

الوسائل طرق متعدّدة إلى مرويّات الشيخ ، وهل يمكن أن يقال : إن أسانيد صاحب الوسائل إلى مرويّات الشيخ لا تثبت أنّ الرواية ـ التي رواها صاحب الوسائل عنه ـ هي الموجودة في كتاب الشيخ ؟

وأمّا الحلّ : فإنّ الظاهر من ذكر الطريق لإثبات الكتاب أنّ الكتاب الموجود وصل بطريق حسّي إلى الشيخ ، ومنه وصل إلى صاحب الوسائل ، فلو لم يكن ذلك الطريق مثبتاً لكون ما فيَ يده من الكتاب كتاباً لعليّ بن إبراهيم لكان ذكر الطريق لغواً .

أضف إليه : أنّ صاحب الوسائل لو اعتمد في صحّة النسبة واعتبار النسخة على القرائن الداخليّة أو الخارجيّة لما احتاج إلى ذكر الطريق .

إن قلت : إنّ الراوي لهذه النسخة من نسخ التفسير التي ذكر في بدايتها أبو الفضل العبّاس بن محمّد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر ، وهو ممّن لم تثبت وثاقته ، بل لا يوجد له ذكر في كتب الرجال ، وكذلك الذي رواها عنه ـ حيث قال : « حدّثني أبو الفضل العبّاس » ـ مجهول ، فكيف تكون النسخة مع ذلك كلّه معتبرة ؟

قلت : إنه بعد ثبوت النسخة بالطريق المعتبر الذي ذكرناه لا يكون هذا الذي ذكرت مانعاً من الاعتماد على هذه النسخة .

إن قلت : إنّ معظم كتب السابقين لم يصل إلى العلّامة وصاحب الوسائل وأمثالهما من المتأخّرين بطريق السماع أو القراءة أو أخذها من طبقة بعد طبقة إلى أن ينتهي إلى مؤلّف الكتاب ، بل وصل في الغالب من جهة أنّهم عثروا على كتاب فاعتمدوا عليه ، لأجل القرائن الخارجيّة أو الداخليّة .

قلت : بعد تماميّة الطريق المذكور يكون الكتاب ثابتاً بالطريق المذكور ، وهو اعتماد على الحسّ لا على القرائن كي لا تفيد غير صاحب الوسائل .

أضف إليه : أنّ القرائن الموجودة في المقام تفيد الاطمئنان عادة ، ولو سدّ هذا

. . . .

الباب لم يثبت كتاب من الكتب المعتبرة ؛ لأنّ احتمال أنّ هذا الكتاب الموجود غير كتاب الكليني وارد أيضاً .

الوجه الثاني: أنّ النصوص الموجودة في التفسير منقولة في كتب السابقين أيضاً ، حيث أنّهم نقلوا عن تفسير القمّي كمجمع البيان للطبرسي وغيره .

إن شئت فقل : تطابق النصوص المنقولة عن الكتاب في كتب السابقين مع النصوص الموجودة في التفسير الموجود بأيدينا يدلّ على أنّ التفسير الموجود هو تفسير عليّ بن إبراهيم .

ربّما يقال : إنّ التفسير الموجود بأيدينا مركّب من كتابين : أحدهما لعليّ بن إبراهيم ، والآخر لأبي الجارود ، أو هو مجموع تفسيرين جمعهما أبو الفضل العبّاس بن محمّد الذي موجود في أوّل التفسير ، ويشهد له أنّه قال في أوّل تفسيره : « حدّثنا عليّ بن إبراهيم » ، وبعد ذلك روى عن أبي الجارود أيضاً كثيراً ، فيفهم من هذا أنّه جمع بين الكتابين ، ولذا قال الكاظمي[1] : « إنّه ربّما يظهر من بعض عبارات التفسير أنّ كثيراً من رواياته من زيادة راوي الكتاب المذكور اسمه في أوائل الكتاب ، فلعلّه هو الذي ألّفه حين كفّ بصر عليّ بن إبراهيم » .

وقد ذكروا شواهد لإثبات أنّ قسماً كبيراً من روايات التفسير ليس من مرويّات عليّ بن إبراهيم .

الشاهد الأوّل: أنّ صاحب الذريعة[2] ـ بعد ما ذكر أسماء عدّة أشخاص كثيرة الذين هم موجودون في أسناد الأحاديث الموجودة في الكتاب ـ قال : « إنّ هؤلاء الأشخاص ليسوا من طبقة أساتذة عليّ بن إبراهيم ، بل هم في طبقة نفس عليّ بن

---

(١) كشف القناع : ٢١٤.

(٢) الذريعة : ١٢ : ٣٠٣.

• • • • • • • • • • • • • •

إبراهيم، فرواية عليّ بن إبراهيم عنهم بعيدة جدّاً، ولذا لم يعهد روايته عنهم في رواياته من سائر الكتب، كالكافي وغيره».

وفيه: أنّ هذا المقدار من الاستبعاد لا يوجب رفع اليد عن ظهور الكلام الدالّ على نقله منهم.

وبعبارة أُخرى: أنّ الاستشهاد بهذه الأُمور على تقدير تماميّة الظهور الدالّ على أنّ التفسير لعليّ بن إبراهيم لا يصلح لإثبات شيء، وإذا لم يتمّ الظهور فلا يحتاج إلى الاستشهاد بهذا ونظائره. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّه لا يستفاد من كلامه أنّ الموجودين في أسناد الأحاديث كلّهم من أساتذة عليّ بن إبراهيم؛ لأنّه يروي في هذا الكتاب عن مشايخه والثقات، وليس قوله: «ثقاتنا» عطفاً تفسيرياً «لمشايخنا»؛ لأنّ الأصل في الكلام التأسيس لا التأكيد، بل عطف العامّ على الخاصّ، فإنّ الإشكال المذكور على تقدير تماميّته إنّما يتمّ بناءً على الأوّل كي يكون معنى كلامه: نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا من مشايخنا الثقات، وأمّا على ما ذكرنا من أنّ عطف «ثقاتنا» على «مشايخنا» من قبيل عطف العامّ على الخاصّ، فلا يبقى موضوع للإشكال المذكور.

إن قلت: إنّه لو لم يكن «ثقاتنا» عطفاً تفسيرياً لما كان العطف المذكور من قبيل عطف العامّ على الخاصّ، بل كانت النسبة بين «مشايخنا» و «ثقاتنا» عموماً من وجه، ويترتّب عليه عدم دلالة هذه العبارة على وثاقة مشايخ عليّ بن إبراهيم.

قلت: **أوّلاً**: إنّ كون شخص من المشايخ ـ لا سيّما من مشايخ عليّ بن إبراهيم ـ يدلّ على الوثاقة على مسلكنا.

وثانياً: إنّ سوق العبارة وجعل الاقتران بين «مشايخنا» وبين «ثقاتنا» يدلّ على أنّه يشهد بوثاقة المشايخ، فإنّ الظاهر من العبارة أنّ «ثقاتنا» أعمّ

. . . .

من « مشايخنا » في هذه العبارة ، و« مشايخنا » ليس أعمّ من « ثقاتنا » كي تكون النسبة بينهما عموماً من وجه .

وبعبارة أُخرى : أنّ المستفاد من ثقاتنا أنّه في هذا الكتاب لا يروي عن غير الثقات ، فإنّ كون مشايخه من الثقات أمر مفروغ عنه ، ولا يحتاج إلى توصيفهم بعنوان الثقات .

الشاهد الثاني : إنّه ورد في مواضع متعدّدة من التفسير التعبير بقوله : « رجع إلى تفسير عليّ بن إبراهيم » ، أو « رجع إلى حديث عليّ بن إبراهيم » أو « في رواية عليّ بن إبراهيم » ، أو « قال عليّ بن إبراهيم في قوله » ، وجاء في مورد واحد عند ذكر رواية لمحمّد بن أحمد بن ثابت ما لفظه : « فيه زيادة أحرف لم تكن في رواية عليّ بن إبراهيم » ، وهذه التعابير قرائن واضحة على أنّ التفسير بتمامه ليس من عليّ بن إبراهيم ، وأنّ الكتاب مجموع من تفسيرين .

وفيه : **أوّلاً :** إنّ العلم بعدم كون بعض الجمل والعبارات من عليّ بن إبراهيم لا يضرّ بالمقصود ، فإنّ التخصيص ليس بعزيز ، وغاية ما يترتّب على هذا القول هو أنّ النسخة الموجودة تفسير لعليّ بن إبراهيم القمّي ولكن مع إضافة بعض الروايات من مرويّات غيره ، وهذه الإضافة لا تقدح بصحّة التفسير وصلاحيّته للاستدلال به على المقصود ، فإنّ مسانيد عليّ بن إبراهيم مرويّة عن أبيه غالباً ، وربّما يوجد ما يكون عن بعض مشايخه الآخرين ، بخلاف الروايات التي أُضيفت ، فإنّها مبدوءة بأسماء الآخرين الذين يكونون في طبقة سابقة من طبقة مشايخ عليّ بن إبراهيم .

الشاهد الثالث : أنّ المصادر التي اعتمدت على تفسير القمّي ونقلت عنه كتفسير مجمع البيان وغيره موارد كثيرة منها يخالف المنقول منه ما هو الموجود في هذه النسخة ، أو أنّه لا يوجد فيها أصلاً ، ونتيجة ذلك تعطينا أن نقول إنّ النسخة

. . . .

المعروفة لدينا لا تشمل تفسير عليّ بن إبراهيم ، بل هذه النسخة تكون محرّفة قد تصرّف فيها بأنواع من الحذف والاختصار والتغيير والتبديل والنقل بالمعنى .

وفيه : أنّ ما ذكر إنّما يدلّ على تعدّد نسخ التفسير ، وكان ما هو مشتمل على الزيادات نسخة لم تطبع ، والتي وصلت إلينا نسخة أُخرى منه ، والالتزام بالإسقاط أو التغيير في بعض المتون لا يقدح في الأخذ بما دلّ على أنّ الكتاب الموجود بأيدينا نفس تفسير عليّ بن إبراهيم .

الشاهد الرابع : إنّ المصادر التي نقلت عن تفسير عليّ بن إبراهيم لم تنقل عنه ما وقع في القسم الثاني من التفسير ، ولو كان هذا القسم من أصل الكتاب لا من الزيادات عليه لكان بعض المنقول من روايات هذا القسم .

وفيه :

أوّلاً : إنّه لا يرفع اليد عن الدليل القائم على أنّ الكتاب الموجود لعليّ بن إبراهيم بمثل هذه الكلمات ، فإنّ مجرّد عدم النقل من القسم الثاني من التفسير لا يدلّ على أنّه ليس منه ولا يعتمد عليه بإزاء ما دلّ على أنّه من جملة التفسير .

وثانياً: العلم بعدم كون قسم من الكتاب من التفسير لا يوجب رفع اليد عن الجميع ، فيحكم بكون التفسير لعليّ بن إبراهيم إلّا ما خرج .

الشاهد الخامس: إنّ كثيراً من الروايات منقولة عن أحمد بن زياد ، وهو إمّا أحمد بن محمّد بن عبدالرحمن بن زياد المعروف بابن عقدة ، وإمّا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني ، فعلى الأوّل يكون هو تلميذ تلميذ عليّ بن إبراهيم ؛ إذ هو تلميذ الكليني الذي هو تلميذ عليّ بن إبراهيم ، فيكون أحمد تلميذ تلميذ ابن إبراهيم ، وعلى الثاني يكون هو تلميذ عليّ بن إبراهيم ، ومن المستبعد أن يروي الأُستاذ عن تلميذه أو تلميذ تلميذه .

. . . .

وفيه : أنّه مجرّد استبعاد لا يوجب القدح في الظهور.

فتلخّص أنّ دلالة التفسير على التوثيق العامّ تامّة . ونتيجة البحث أنّ الرواية تامّة سنداً ودلالة .

وقال سيّدنا الأُستاذ : « إنّ الرواية لا تدلّ على الحرمة الوضعيّة ، بل تدلّ على الحرمة التكليفيّة . نعم ، يستفاد منها حرمة بيع الشطرنج تكليفاً ووضعاً » .

ومنها : ما رواه أبو بصير : « **بيع الشطرنج حرام ، وأكل ثمنه سحت** »(١) .

وهذه الرواية تامّة السند والدلالة ، حيث دلّت على الحرمة التكليفيّة والوضعيّة ، إلّا أنّها وردت في خصوص الشطرنج ، والتعدّي إلى غيره مشكل .

ومنها : ما رواه حسين بن زيد ، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي ، قال : « **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالنرد والشطرنج والكوبة والعرطبة ـ وهي الطنبور ـ ، والعود ، ونهى عن بيع النرد** »(٢) .

وفيه سنداً ودلالةً :

أمّا السند فبضعف إسناد الصدوق إلى شعيب ، وأمّا دلالة فإنّها أخصّ من المدّعى .

وقال الأُستاذ الأعظم : إنّ مورد الأخيرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، إلّا أنّه يتمّ المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار المعدّة لذلك » .

فتحصّل أنّ الحرمة الوضعيّة لبيع آلات القمار على إطلاقها إن ثبتت بالإجماع والتسالم فهو ، وإلّا فإثباتها مشكل .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

(٢) المصدر المتقدّم : الباب ١٠٤ ، الحديث ٦ .

ومنها [١]: آلات اللهو على اختلاف أصنافها، بلا خلاف [٢]؛ لجميع [٣] ماتقدّم في المسألة السابقة، والكلام في بيع المادّة [٤] كما تقدّم. وحيث إنّ المراد بآلات اللهو ما أُعدّ له [٥] توقّف على تعيين معنى اللهو،

---

[١] أي من الأمور التي لا يقصد من وجودها على النحو الخاصّ إلّا الحرام هي الآلات التي أُعدّت للهو واللعب، فإنّها حرام بجميع أقسامها المختلفة.

[٢] أي لا خلاف في حرمة بيع آلات اللهو.

[٣] أي كان بيع آلات اللهو حراماً لجميع الأدلّة المتقدّمة في مسألة آلات القمار، فكلّ ما دلّ على حرمة بيع آلات القمار في المسألة السابقة دلّ على حرمة بيع آلات اللهو أيضاً، كرواية «تحف العقول»، والنبويّ، وغيرهما.

[٤] أي الكلام في بيع مادّة آلات اللهو بأنّه يجوز أم لا ؟كما قد تقدّم في بيع هياكل العبادة، فكلّ ما اخترناه هناك نختاره في المقام أيضاً.

[٥] أي لمّا كان المراد بآلات اللهو ما أُعدّ للّهو توقّف الحكم بحرمة بيع آلات اللهو على بيان المراد من اللهو، وتعيين معناه، فإذا تبيّن معنى اللهو يتبيّن معنى الآلات المعدّة له أيضاً، وكذلك توقّف على إثبات حرمة مطلق اللهو.

وتوضيحه: أنّ موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهو، وقد حقّق في محلّه أنّ المضاف إليه خارج عن حدود المضاف، فلا يعدّ جزءً له، إلّا أنّه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد، وحيث أنّ معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه، فمعرفة حرمة آلات اللهو متوقّفة على معرفة اللهو.

وبعبارة أوضح: أنّه لمّا كان المراد بآلات اللهو ما أُعدّ له بحكم الإضافة توقّف الحكم بتحريم بيع آلات اللهو على معرفة اللهو من جهة أنّ قوام الحكم بالموضوع الذي هو في المقام مقيّد بالمضاف إليه، فيتوقّف معرفة الحكم على معرفة القيد، كما أنّ نفس تحريم بيع آلات اللهو متوقّف على حرمة

وحرمة مطلق اللهو [١]، إلّا أنّ المتيقّن منه [٢] ما كان من جنس المزامير وآلات الأغاني [٣]، ومن جنس الطبول، وسيأتي معنى اللهو وحكمه.

مطلق اللهو؛ إذ لو لم يثبت حرمة مطلق اللهو لم يثبت حرمة بيع آلات اللهو على الإطلاق؛ إذ حرمة الآلات باعتبار إضافتها إلى اللهو، فالقول بحرمة بيع مطلق الآلات إنّما يتمّ بعد القول بحرمة مطلق اللهو؛ لأنّ الفرع تابع للأصل إطلاقاً وتقييداً.

[١] والحاصل أنّ الحكم بحرمة بيع آلات اللهو متوقّف على تماميّة أمرين:

الأوّل: معرفة معنى اللهو.

الثاني: ثبوت حرمة مطلق اللهو، فلو انتفى أحد الأمرين لا يمكن الحكم بحرمة بيع آلات اللهو، إذ مع عدم معرفة معنى اللهو يكون التمسّك بأدلّة حرمة بيع آلات اللهو في مورد مشكوك تمسّكاً بالعامّ أو المطلق في الشبهة المصداقيّة، ومع عدم ثبوت حرمة مطلق اللهو وحلّيّة بعض أقسامه لا يمكن الحكم بحرمة بيع آلات اللهو الحلال.

[٢] أي المتيقّن من آلات اللهو الحرام، والأنسب أن يقال «منها»، ولعلّ الإتيان بالضمير المذكّر باعتبار رجوعه إلى الحرام، أي المتيقّن من المحرّم من آلة اللهو، وكيفما كان فالأمر سهل.

[٣] قال المامقاني: «والمراد بآلات الأغاني هنا ما يراد بها أصواتها الملهية».

التحقيق في حرمة بيع آلات الملاهي

قد استدلّ الأستاذ الأعظم على حرمته بوجهين:

الأوّل: الإجماع، حيث قال: «اتّفق فقهاؤنا، بل الفقهاء كافّة ظاهراً، على حرمة بيع آلات الملاهي وضعاً وتكليفاً»، وفي المستند دعوى الإجماع على ذلك محقّقاً.

الثاني: إنّ الروايات قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامّة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي، فالمسألة من صغريات الضابطة الكلّيّة التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع الهياكل المبتدعة.

وقال بعض الفحول من الفقهاء: «يمكن دعوى الجزم بعدم تنفيذ الشارع المعاملات الواقعة على آلات اللهو التي لا يقصد منها إلّا الحرام».

قال سيّدنا الأُستاذ[1]: «إن تمّ المدّعى بالاتّفاق المذكور فهو، وإلّا فيشكل الجزم بالحكم؛ لضعف الروايات العامّة سنداً والروايات الواردة في المقام دلالة.

أقول: ما أفاده الفقهاء من دعوى الاتّفاق ليس بكاشف عن رأي المعصوم، وكذا دعوى التواتر من طريقنا ومن طرقهم غير ثابتة.

أضف إليه: أنّ الروايات الواردة في المقام عدّة منها قابلة للنقاش سنداً، وأُخرى منها مخدوشة دلالة، وبعضها مخدوش سنداً ودلالة.

أمّا الروايات التي هي ضعاف سنداً ودلالة فهي الروايات العامّة المتقدّمة، فإنّها ظاهرة في الحرمة التكليفيّة، فلا تشمل الحرمة الوضعيّة.

وأمّا الروايات الواردة في المقام، فمنها ما رواه إسحاق بن جرير، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **إنّ شيطاناً يقال له القفندر إذا ضرب في منزل الرجل أربعين صباحاً بالبرط، ودخل الرجال، وضع ذلك الشيطان كلّ عضو منه على مثله من صاحب البيت، ثمّ نفخ فيه نفخة فلا يغار بعدها حتّى تؤتى نساؤه فلا يغار**»[2].

وهذه الرواية ـ كما ترى ـ متعرّضة لبيان الأثر الوضعي لضرب البربط في منزل مع

---

(١) عمدة الطالب: ١: ١٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

• • • • • • • • • • • • • •

دخول الرجال عليه ، ولا تعرّض فيها لبيان الحكم التكليفي والوضعي .

أضف إليه : أنه أخصّ من المدّعى .

ومنها : ما رواه كليب الصيداوي ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : **ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب ، كما ينبت الماء الخضرة** »(١) .

وهذه الرواية أيضاً كسابقتها في الدلالة على الأثر الوضعي لضرب العيدان ، ولا تعرّض فيها للحكم الوضعي أو التكليفي .

ومنها : ما رواه سماعة ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : **لمّا مات آدم شمت به إبليس وقابيل ، فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام ، فكلّ ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلك** »(٢) .

تقريب الاستدلال بها : أنّ المعازف والملاهي مصداق للشماتة بآدم عليه السلام ، وهي حرام . ولكن يمكن أن يقال : إنّ الذي ثبت بالضرورة هو مرجوحيّة الشماتة ، وأمّا حرمتها ما لم ينطبق عليها عنوان من العناوين المحرّمة فلا دليل عليها .

ومنها : مرسلة أبي الفتوح ، حيث قال صلى الله عليه وآله فيها : « **إنّ آلات المزامير شراؤها ، وبيعها ، وثمنها ، والتجارة بها ، حرام** »(٣) ، وهي ضعيفة بالإرسال .

فتحصّل : أنّه لم يقم دليل على حرمة بيع آلات اللهو .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٣ .

(٢) المصدر المتقدّم : الحديث ٥ .

(٣) مستدرك الوسائل : الباب ٧٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١٦ .

ومنها [١]: أواني [٢] الذهب والفضّة إذا قلنا بتحريم اقتنائها [٣]، وقصد المعاوضة على مجموع الهيئات والمادّة لا المادّة فقط.

---

[١] أي من الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاصّ إلّا الحرام: أواني الذهب والفضّة.

[٢] جمع إناء، ومفهومه أمر معلوم؛ لكونه من المفاهيم العرفيّة الواضحة، وهو ما يكون معدّاً للأكل والشرب، جمع الإناء آنية، وأوان، والظرف أعمّ منه.

[٣] قال المامقاني: «المراد باقتنائها مطلق تحصيلها لغير الاستعمال كالادّخار والقصد» إلى أنّه مال قريب الوصول إلى البيع والمعاوضة بما يحتاج إليه عند الحاجة ونحو ذلك.

وملخّص كلامه ﷺ: أنّ حرمة بيع أواني الذهب والفضّة مشروطة بأمرين:

الأوّل: أن نقول بتحريم اقتناء أواني الذهب والفضّة، وأمّا إذا لم نقل به فلا يكون بيعها حراماً، لأنّ الاقتناء منفعة محلّلة معتدّ بها تترتّب على أواني الذهب والفضّة، فيكون البيع صحيحاً لأجلها.

الثاني: أن يقصد المتبايعان المعاملة على مجموع الهيئة والمادّة، وأمّا إذا قصدا وقوع المعاملة على خصوص المادّة فلم تقع المعاملة على الإناء، بل وقعت على الذهب والفضّة، فلا تشملها الأدلّة الدالّة على حرمة بيع الأواني، وأشار إليه المصنّف بقوله: «وقصد المعاوضة...».

«التحقيق»

تارة يقع الكلام فيما بينهم في أنّ المستفاد من النهي عن آنية الذهب والفضّة هل هو حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء التقلّب والتصرّف فيها حتّى التزيين بها؟ أو أنّ المستفاد منه حرمة خصوص الأكل أو الشرب فيها؟

. . . .

وأُخرى يقع الكلام فيما بينهم في جواز بيعها وضعاً وتكليفاً وعدمه، ورتّب شيخنا الأنصاري ﷺ عدم جواز بيعها على حرمة جميع الانتفاع بها.

أقول: أمّا تفصيل الكلام في جواز الانتفاع بها وعدمه فقد تقدّم في كتاب الطهارة، وملخّص القول فيه: هو الجواز لعدم قيام دليل على الحرمة على نحو الإطلاق.

وأمّا جواز بيعها، فعلى تقدير جواز الانتفاع بها ولو في غير الأكل والشرب، فلا إشكال فيه وضعاً وتكليفاً. أمّا وضعاً فبمقتضى إطلاقات أدلّة صحّة العقود، وأمّا تكليفاً فبمقتضى أصالة الإباحة.

وأمّا على تقدير عدم جواز الانتفاع بها، فقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: «لا ريب في حرمة المعاوضة عليها لكونها ممّا يجيء منها الفساد محضاً، وتكون من صغريات الكبرى في البحث عن حرمة بيع الهياكل المبتدعة».

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ: «بأنّ إثبات هذه الدعوى مشكل، فإنّ غاية ما في الباب وجوب إفنائها لوجوب حسم مادّة الفساد، وهذا لا يقتضي حرمة البيع، لا وضعاً ولا تكليفاً، فإنّ الأمر بالوفاء بالعقد إرشاد إلى اللزوم، فلا مجال لأن يقال: الأمر بالوفاء ينافي الأمر بالإفناء».

وفيه: أنّه إرشاد إلى صحّة العقود أيضاً، وعليه يمكن أن يقال: إنّ الشارع كيف يمضي صحّة انتقال ما يجب عليه إفناؤه.

ولكن يمكن أن يقال: لا تنافي بين الأمرين، ونتيجته صحّته لو عصى ولم يُفنه ثمّ باعه، فإنّه يكون مالكاً لثمنه.

ومنها [١]: الدراهم الخارجة [٢] المعمولة [٣] لأجل غشّ الناس إذا لم يفرض [٤] لها على هيئتها الخاصّة منفعة محلّلة معتدّ بها مثل التزيين، أو الدفع [٥] إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشّار [٦] ونحوه [٧]، بناءً [٨] على جواز ذلك، وعدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم ولو بكسرها [٩]

---

[١] أي من الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاصّ إلّا الحرام الدراهم الخارجة...، والمراد من وجودها على نحوها الخاصّ المادّة المتصوّرة بالصورة الخاصّة بأن لا يقصد من هذه الصورة الخاصّة إلّا الحرام.

[٢] أي الخارجة عن الدراهم الرائجة في السوق.

[٣] أي صيغت الدراهم المذكورة وخلقت من قِبل أربابها.

[٤] أي إنّما يكون بيع الدراهم المغشوشة حراماً إذا لم يترتّب على هيئة هذه الدراهم منفعة مقصودة كالتزيين بها...، وإلّا لا يكون حراماً.

[٥] مثال ثانٍ لما إذا ترتّب منفعة محلّلة على هيئة الدراهم المغشوشة، فإنّ دفعها للظالم ـ الذي يريد مقداراً من المال منه ـ لأجل دفع ظلمه يعدّ منفعة محلّلة لها.

[٦] العشّار ـ بفتح العين وتشديد الشين ـ: هو آخذ العُشر من الأموال الداخلة في البلاد والخارجة منها، ويقال له «الكمركچي».

[٧] من سائر الظلمة كقطّاع الطريق.

[٨] أي دفع الدراهم المغشوشة إلى الظالم يعدّ منفعة لها بناءً على جواز دفع الدراهم المغشوشة إليه، وأمّا بناءً على وجوب إتلافها وعدم جواز دفعها إلى الظالم فلا يعدّ منفعة محلّلة لها فيترتّب عليه عدم جواز بيعها.

[٩] أي ولو كان الاتلاف بكسر الدراهم.

من باب دفع مادّة الفساد [١] ، كما يدلّ عليه [٢] قوله عليه السلام في رواية الجعفي مشيراً [٣] إلى درهم: «اكسر هذا ، فإنّه [٤] لا يحلّ بيعه ولا إنفاقه»(١).

وفي رواية موسى بن بكر: «قطعه [٥] بنصفين».

ثمّ قال: «ألقه في البالوعة [٦] حتّى لا يباع بشيء فيه غشّ»(٢).

وتمام الكلام فيه [٧] في باب الصرف إن شاء الله.

ولو وقعت

---

[١] أي أن يكون إتلافها واجباً من باب قلع مادّة الفساد ، وقطع أصله وهدم أساسه.

[٢] أي على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة ولو بكسرها.

[٣] منصوب على الحاليّة ، أي حال كون الإمام عليه السلام أشار إلى درهم مغشوش ، وقال: اكسر هذا الدرهم.

[٤] أي الدرهم المغشوش لا يجوز بيعه ولا إنفاقه في سبيل الله... ، وملخّص الكلام أنّ قوله: «**اكسر هذا**» إرشاد إلى عدم جواز الانتفاع بالدرهم المغشوش ولو بدفعه إلى الظالم لدفع ظلمه ، وإنّما وجب إتلافه من باب حسم مادّة الفساد.

[٥] أي قطع الدرهم المغشوش بنصفين.

[٦] الأمر بإلقائه في البالوعة إرشاد إلى وجوب إتلافه وعدم جواز الانتفاع به حتّى بدفعه إلى الظالم لدفع ظلمه.

[٧] أي في الدرهم المغشوش.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الصرف ، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٥.

المعاوضة [١] عليها [٢] جهلاً فتبيّن الحال، لمن صارت إليه، فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّة السلطان بطل البيع [٣].

---

[١] إلى هنا كان كلامه ﷺ في جواز الانتفاع بالدراهم المغشوشة في التزيين، وفي دفعها إلى العشّار في الكمارك، وإلى الظالم لدفع ظلمه وعدم جوازه، ومن هنا وقع كلامه في جواز المعاوضة على الدراهم المغشوشة ثمناً ومثمناً عند الجهل بكونها مغشوشة.

[٢] أي لو وقعت المعاملة على الدراهم المغشوشة جهلاً من المتبايعين بكونها مغشوشة، ثمّ تبيّن لمن انتقل تلك الدراهم إليه كون الدراهم مغشوشة.

[٣] لأنّ المفروض أنّ المعاملة وقعت على الدرهم الذي هو منصرف إلى الدراهم الرائجة بين الناس المسكوكة بسكّة السلطان، فبان أنّه مسكوك بسكّة التاجر الفلاني، فالاختلاف بين ما وقع عليه العقد وبين ما هو الموجود في الخارج يكون في الصور النوعيّة، فما جرى عليه العقد غير واقع في الخارج، وما هو واقع فيه لم يجر عليه العقد.

إن شئت فقل: إنّ المقام من قبيل اختلاف العنوان والإشارة، كما إذا باع الفرس وأشار إلى الحمار الموجود في الخارج بقوله: «بعتك هذا الفرس» مع كون ما وقع عليه العقد هو الفرس، فإنّ النسبة بين ما جعله عنواناً وما أشار إليه في الخارج التباين الكلّي، فإذا قلنا بتقديم العنوان يكون البيع باطلاً في مثال بيع الفرس لعدم وجود له في الخارج، فيكون بيعه من قبيل بيع ما هو معدوم، وإن قلنا بتقديم الإشارة يكون البيع صحيحاً؛ لأنّه وقع على الحمار الخارجي، بل الحكم هو البطلان في المقام لو قلنا بتقديم الإشارة أيضاً، لأنّ المشار إليه ممنوع البيع.

وإن وقعت المعاوضة على شخصه [١] من دون عنوان، فالظاهر صحّة

وملخّص الكلام: أنّ البيع في مفروض المقام باطل، سواء قلنا بتقديم الإشارة أو بتقديم العنوان. أمّا بناءً على تقديم الإشارة فلأنّ المشار إليه وهو الدرهم المغشوش ممنوع البيع، وأمّا بناءً على تقديم العنوان فلأنّه بيع لما لا واقع له.

قال السيّد اليزدي[١]: «إنّ ظاهر عبارة الشيخ كون البيع واقعاً على الكلّي، ومعه لا يلزم البطلان إذا بان الخلاف، بل لا يثبت الخيار أيضاً، وإنّما عليه التبديل.

وأجاب عنه المامقاني[٢] بأنّه ليس مراده ﷺ بالمعاوضة على الدرهم... هو البيع بالدرهم الكلّي، وإلّا لم يكن وجه لبطلان البيع، بل مراده أن تقع المعاوضة على الدرهم الخاصّ المشار إليه بالإشارة الحسّيّة المقيّد بأنّه درهم، فيكون محصّله بعد انصراف الدرهم إلى المسكوك بسكّة السلطان بعتك بهذا الذي هو درهم مسكوك بسكّة السلطان، فعند انتفاء الوصف الذي هو كونه مسكوكاً بسكّة السلطان يبطل البيع لانتفاء العوض الخاصّ الذي وقع عليه العقد بانتفاء قيده المقوّم له، ولكن في هذا الفرض أيضاً لا وجه للبطلان، فإنّ مجرّد تخلّف الوصف لا يوجب إلّا الخيار، إلّا أن يقال: إنّ المغشوش يباين الصحيح في الصورة النوعيّة، وهو كما ترى.

[١] أي على شخص الدرهم لا على عنوان الدرهم المنصرف إلى الدرهم الرائج المسكوك بسكّة السلطان، أي من دون تقييده بكونه درهماً، كأن يقول: بعتك بهذا مشيراً إلى ذات الشيء ومادّته.

---

(١) الحاشية: ٥.

(٢) غاية الآمال: ٥٥.

البيع [١] مع خيار العيب إن كانت المادّة [٢] مغشوشة ، وإن كان الغشّ مجرّد تفاوت السكّة [٣] فهو [٤] خيار التدليس ، فتأمّل [٥].

---

[١] لأنّ المفروض أنّ المعاوضة وقعت على شخص الشيء الذي جعل ثمناً ، وهو يصلح لذلك ، فالمقتضي للصحّة موجود ، وهو صدق العقد عليه فتشمله أدلّة صحّة البيع ، والمانع منه مفقود.

[٢] أي إن كانت مادّة الدراهم الفضّة المغشوشة بغيرها. والوجه في ثبوت خيار العيب هو أنّ بناء المتعاملين على وقوع العقد على العوضين السالمَين ، وهذا البناء ثابت في ارتكازهما ، فإذا ظهر عيب الثمن بمادّته يثبت له خيار العيب بالشرط الارتكازي وبنائها على سلامة العوضين.

[٣] كما إذا وقعت المعاوضة على سكّة سلطان ، ثمّ ظهر للمشتري أنّ السكّة المذكورة كانت لسلطان آخر ، فإنّ الغشّ في مثل المقام يتحقّق بمجرّد تفاوت في السكّة.

[٤] أي الخيار الثابت للمشتري من الغشّ المذكور خيار التدليس.

[٥] لعلّه إشارة إلى ضعف ثبوت خيار التدليس في الفرض المذكور ، إذ الملحوظ في المعاوضة إن كان هي المادّة المجرّدة فلا بطلان ولا خيار ، وإن كان هي مع الهيئة أو الهيئة المحضة ، فلا مناص عن البطلان.

ولعلّه إشارة إلى منع خيار التدليس في الفرض ـ الذي وقعت فيه المعاوضة على شخص الدرهم الخارجي الذي ليس بينه وبين المسكوك بسكّة السلطان إلّا تفاوت السكّة ـ لأنّ التدليس عبارة عن إظهار خلاف الواقع بصورة الواقع ، وهو منتفٍ هنا ؛ لأنّ البائع لم يظهر للمشتري إلّا حقيقة الأمر والواقع ، ومجرّد زعم المشتري كون المبيع قسماً خاصّاً من السكّة لا يوجب خيار التدليس.

وهذا [١] بخلاف ما تقدّم من الآلات ،

---

[١] أي هذا الذي ذكرناه من الحكم بصحّة بيع الدراهم المغشوشة ـ فيما إذا وقعت المعاوضة على الدرهم الخارجي من دون قصد عنوان الدرهم ـ يكون خلاف ما تقدّم من الحكم ببطلان المعاوضة على آلات اللهو والقمار. وهذا الذي ذكره ﵀ في الحقيقة جواب عن سؤال مقدّر وإبداء للفرق بين بيع آلات اللهو والقمار، وبيع الدراهم المغشوشة.

وملخّص السؤال هو : إنّه ماالفرق بين المعاوضة علىالدراهم المغشوشة ، حيث حكمتم بصحّة وقوع المعاوضة عليها وبين وقوع المعاوضة على آلات القمار وهياكل العبادة ، حيث حكمتم ببطلان المعاوضة عليها ، والحال لا يوجد فرق بين الموردين ؛ إذ الصورة والهيئة إن لم تكن ملحوظة في المعاوضة بحيث لا يبذل المال بإزاء الهيئة بل يبذل في مقابل المادّة فيحكم بصحّة المعاوضة على الدراهم المغشوشة وآلات اللهو ، بلا فرق بين الموردين ، وإن كانت الهيئة ملحوظة في المعاوضة بأن يبذل المال بإزاء هيئة الدراهم المغشوشة فتكون المعاوضة عليها باطلة ، كما أنّها تكون باطلة إذا وقعت بإزاء هيئة آلات القمار وهياكل العبادة ، فالفرق بين الموردين لا وجه له.

وملخّص جواب شيخنا الأعظم ﵀ عنه : إنّ الفرق واضح بين الموردين ؛ إذ الصحّة أمر مستحيل في الآلات ، لأنّ المادّة ليست جزءً في الخارج والهيئة جزءاً آخر كي يقال : إنّ المعاوضة إذا وقعت على آلات اللهو الخارجيّة تكون صحيحة ، كما أنّها تكون صحيحة إذا وقعت على الدرهم الخارجي ، بل المادّة والهيئة من الأجزاء التحليليّة العقليّة ، فلا تقابل المادّة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه ليحكم بصحّة البيع في المادّة وبفساده في الهيئة ،

فإنّ [١] البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه

بل إذا بطلت المعاوضة في جزء بطلت في الجميع، وإذا صحّت في جزء صحّت في الجميع، والتقسيط إنّما يكون في الأجزاء الخارجيّة كتقسيط الثمن على الخلّ والخمر إذا بيعا في صفقة واحدة.

وإن شئت فقل: إنّ شيئاً من الثمن لا يقع بإزاء الهيئة بلا شبهة، وليست الهيئة وجوداً مغايراً لوجود المادّة في الخارج كي يكون الثمن قابلاً للتقسيط، فإذا بطل البيع بالنسبة إلى الهيئة بطل بالنسبة إلى الجميع؛ لأنّ الجميع موجود بوجود واحد، وهذا خلاف الدراهم المغشوشة، فإنّ المعاوضة وقعت عليها فتكون المعاملة صحيحة مع الخيار، إلّا إذا وقع عنوان المعاوضة على الدراهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّة السلطان، فإنّ البيع حينئذٍ يبطل إذا بان الخلاف.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم(١) «بأنّ التزام شيخنا الأنصاري بالانحلال والتقسيط في الأجزاء الخارجيّة إذا ظهر الخلاف، وعدم التزامه بهما في آلات اللهو والقمار، وسائر ما كان التعدّد فيه بالتحليل العقلي متين، إلّا أنّ الحال في الدراهم أيضاً كذلك، فإذا كان الاختلاف من جهة السكّة لا يمكن التصحيح من جهة المادّة والإبطال من جهة الهيئة، وأمّا الصورة الأخرى التي يصحّ البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه، فلا جامع بينها وبين آلات القمار ليحتاج إلى إبداء الفرق بينهما». ثمّ قال: «ومن المحتمل أنّ هذه العبارة قد حرّرها النسّاخ في غير موضعها اشتباهاً».

[١] من هنا شروع في الجواب عن سؤال الفرق بين الموردين، وتفصيل للجواب، أي البيع الواقع على آلات القمار وهياكل العبادة لا يعقل تصحيحه.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ١٦١.

بإمضائه [١] من جهة المادّة فقط ، واسترداد [٢] ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع ، كما لو [٣] جمع بين الخلّ والخمر؛ لأنّ [٤] كلّ جزء من الخلّ والخمر مال لا بدّ أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال ، ففساد المعاملة

---

[١] أي لا يمكن تصحيح البيع الواقع على الآلات بأن يقال : بإمضاء البيع المذكور من قِبل الشارع والحكم بصحّته بالنسبة إلى مادّة الآلات ، وبعدم إمضائه وفساده بالنسبة إلى هيئتها .

[٢] أي أن يستردّ المشتري الثمن المدفوع إلى البائع في مقابل الهيئة .

[٣] تمثيل لما إذا أمضى أحد المبيعين وردّ الآخر ، أي لا يمكن تصحيح البيع الواقع على آلات القمار بأن يقال بصحّة البيع بالنسبة إلى المادّة وببطلانه بالنسبة إلى الهيئة ، كما أنّه يمكن تصحيح البيع الواقع على الخلّ والخمر بأن يصحّ البيع بالنسبة إلى الخلّ ويبطل بالنسبة إلى الخمر ، والمراد من الجمع بين الخلّ والخمر في قوله : «لو جمع بين الخلّ والخمر» بيعهما بصفقة واحدة .

[٤] تعليل لما ذكره من تصحيح البيع بالنسبة إلى الخلّ وبطلانه بالنسبة إلى الخمر . وملخّص التعليل : إنّما قلنا بصحّة البيع بالنسبة إلى الخلّ وفساده بالنسبة إلى الخمر ؛ لأنّ المبيع وإن كان الخمر والخلّ بصفقة واحدة ، وأنّ البيع قد وقع عليهما معاً إلّا أنّه بحسب الحقيقة ينحلّ إلى بيعين : بيع الخلّ ، وبيع الخمر ، فإنّ كلّ جزء منهما مال ، أي الخلّ مال مستقلّ ، والخمر أيضاً مال مستقلّ ، فكلّ منهما يقع الثمن بإزائه ، فمقدار من الثمن يقع في مقابل الخلّ ، ومقدار منه يقع في مقابل الخمر ، فإنّ فساد المعاملة باعتبار الخمر لا يوجب إلّا فساد ما يقابلها من الثمن وعدم انتقاله إلى البائع . وأمّا الثمن الواقع بإزاء الخلّ ، فلا يسري فساد البيع إليه ، وهو يكون صحيحاً بالنسبة

باعتباره [١] يوجب فساد مقابله من المال لا غير [٢]، بخلاف المادّة والهيئة [٣]، فإنّ الهيئة من قبيل القيد للمادّة جزء عقليّ لا خارجي تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره [٤]

إليه. والنتيجة تكون صحّة البيع بالنسبة إلى الخلّ وفساده بالنسبة إلى الخمر.

[١] أي فساد المعاملة باعتبار جزء المبيع ـ كالخمر ـ يوجب عدم انتقال الثمن الواقع بإزاء الخمر.

[٢] أي لا يوجب فساد البيع بالنسبة إلى الجزء الآخر منه، كالخلّ.

[٣] إلى هنا بيّن أنّ المعاوضة لو وقعت على المركب الخارجي ـ كما لو باع الخمر والخلّ بصفقة واحدة بأن جمع بينهما في إنشاء البيع ـ تكون صحيحة بالنسبة إلى الخلّ وباطلة بالنسبة إلى الخمر. ومن هنا شرع في بيان أنّ المعاوضة لو وقعت على المركب الذهني العقلي ـ كالمركب من المادّة والهيئة ـ فلا تكون صحيحة باعتبار المادّة؛ لأنّ الهيئة بعد عدم كونها جزءاً مستقلاً في الخارج، وكونها جزءاً عقلياً ومن قيود المادّة لا يقع المال بإزائها مستقلاً كي تكون المعاملة بإزائها باطلة، وتكون المعاملة الواقعة بإزاء المادّة صحيحة، فإذا كانت المعاملة على الهيئة باطلة تكون المعاملة على المادّة أيضاً باطلة؛ لأنّ الهيئة قيد للمادّة والمجموع منهما موجود واحد إمّا تكون المعاملة عليه صحيحة وإمّا باطلة، ولا يعقل أن يكون الشيء الواحد الخارجي صحيحاً باعتبار وباطلاً باعتبار آخر؛ لأنّ النقل والانتقال امّا حصلا بالنسبة إلى هذا الموجود الخارجي كآلات القمار، أو لم يحصلا، فإذا كانت هيئة آلات القمار مثلاً مانعة من حصول النقل والانتقال عليها، فلا يكون شيء آخر موجوداً في الخارج غير آلات القمار، كي يكون النقل والانتقال حاصلاً بالنسبة إليه.

[٤] أي باعتبار قيد الهيئة، أي فساد المعاملة باعتبار قيد الهيئة يسري إلى فساد

فساد لمعاملة المادّة حقيقة [١]. وهذا الكلام [٢] مطّرد في كلّ قيد فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعي وجوده [٣]

المعاملة باعتبار المادّة أيضاً.

[١] لأنّ الهيئة ليست وجوداً مغايراً لوجود المادّة، فالمعاملة الواقعة على الهيئة واقعة على المادّة المتقيّدة بالهيئة، وكذلك المعاملة الواقعة على المادّة واقعة على المادّة المتقيّدة بالهيئة، فإذا منع الشارع من المعاملات على هيئة آلات القمار تكون المعاملة فاسدة، سواء كان بقصد الهيئة أو المادّة، كما عرفت.

[٢] أي هذا الكلام الذي ذكرناه في آلات القمار وهياكل العبادة من أنّ المعاملة الواقعة على مادّتهما أيضاً باطلة؛ لأنّ الثمن يقع في مقابل المادّة المقيّدة بالهيئة الخاصّة سارٍ وجارٍ في كلّ قيد فاسد يكون قيداً عقليّاً، ويقع عليه العقد.

[٣] أي لداعي وجود هذا القيد، مثلاً بذل الثمن الخاصّ ـ وهو ألف دينار ـ إنّما يكون الداعي له وجود صفة المغنيّة للجارية، بحيث لو لم يكن هذا القيد وهذا الوصف موجوداً فيها لم يوجد للمشتري داعٍ لبذل هذا الثمن الخاصّ، بل يبذل أقلّ من هذا المقدار.

قال الأُستاذ الأعظم في توضيح هذه العبارة: «إنّ الشروط، سواء كانت صحيحة أو فاسدة لا تقابل بجزء من الثمن، وعليه فتخلّفها لا يوجب إلّا الخيار».

ثمّ قال: «ودعوى الخصوصيّة في المورد (بذل الثمن الخاصّ) جزافيّة».

«التحقيق»

يقع الكلام تارة في جواز الانتفاع بالدرهم المغشوش كالانتفاع به في التزيين

. . . .

أو في دفعه إلى العشّار والكمارك، أو الظالم، وعدم جوازه.

وأُخرى: في جواز المعاوضة عليها، وعدم جوازها.

أمّا المقام الأوّل: فربّما يقال بعدم جواز الانتفاع به، ووجوب إتلافه. واستدلّ شيخنا الأنصاري ﷺ بروايتين على عدم جواز الانتفاع به:

الأُولى: ما رواه الجعفي، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فأُلقي بين يديه دراهم، فألقى إليَّ درهماً منها، فقال: ايش هذا؟ فقلت: ستوق

فقال: وما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضّة، وطبقة من نحاس، وطبقة من فضّة.

فقال: **اكسر هذا، فإنّه لا يحلّ بيع هذا أو إنفاقه**»[(١)].

بتقريب: أنّ الأمر بالكسر معناه وجوب إتلافه، وعدم جواز الانتفاع به.

وفيه: **أوّلاً**: إنّها ضعيفة السند بعليّ بن الحسن الصيرفي، وهو لم يوثّق، والمفضّل مختلف فيه، وقد وثّقه الأُستاذ الأعظم، إلّا أنّ توثيقه استنباطي ولا يفيد، والحقّ عدم ثبوت وثاقته.

وثانياً: إنّ الأمر بالكسر ليس أمراً مولويّاً كي يدلّ على وجوب إتلافه تكليفاً، بل إنّه إرشاد إلى عدم صحّة المعاوضة عليه، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منه. وأمّا حرمة مطلق الانتفاع منه فلا يستفاد منه.

الثانية: ما رواه موسى بن بكر، قال: «كنّا عند أبي الحسن عليه السلام وإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار وأخذه بيده، ثمّ قطعه بنصفين، ثمّ قال لي: **ألقه في البالوعة حتّى لا يباع شيء فيه غشّ**»[(٢)].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

. . . .

بتقريب: أنّه لو جاز الانتفاع بالدينار المغشوش لما قطعه الإمام عليه السلام بنصفين.

وفيه: أنّها ضعيفة سنداً للإرسال، وللحسن بن عليّ بن أبي عثمان، ودلالة أنّ الظاهر منه أنّه كان غشّاً محضاً وإلّا لما أمر الإمام عليه السلام بإلقائه في البالوعة، إذ إلقاء الذهب أو الفضّة إلى البالوعة من أعلى مراتب الإسراف والتبذير.

ومنها: ما رواه في «دعائم الإسلام»: «**يقطع ولا يحلّ أن يُنفق**»[1]، وهي ضعيفة بإرسالها، ودلالتها أيضاً مخدوشة بما عرفت، فإذا لم تتمّ الأدلّة التي استدلّوا بها على حرمة الانتفاع بالدراهم المغشوشة فيصل الأمر إلى الأُصول العمليّة ومقتضاها جوازه. أضف إليه أنّ مقتضى بعض النصوص جواز الانتفاع بها مع الإعلام، لاحظ حديث عبدالرحمن بن الحجّاج[2].

وأمّا المقام الثاني: فنقول: إنّ الدراهم المغشوشة قد تكون رائجة بين الناس مع علمهم بكونها مغشوشة كالدراهم الرائجة في زماننا هذا. ولا شبهة في جواز المعاوضة عليه؛ لأنّ المفروض أنّها رائجة بين الناس مع هذه الكيفيّة المعلومة عند الناس، ورائجيّتها غير تابعة لخلوص الموادّ، بل تابعة لاعتبار سلطان الوقت لها، فالمقتضي للجواز موجود، هو كونها مالاً عند الناس، والمانع منه مفقود.

وقد لا تكون رائجة بين الناس، ففي هذه الصورة قد يكون المتعاملان عالمَين بكون الدراهم المذكورة مغشوشة، فلا مانع من صحّة المعاوضة عليها تكليفاً ووضعاً. أمّا الجواز التكليفي فبالبراءة العقليّة والشرعيّة بعد عدم وجود دليل اجتهادي على الحرمة، وأمّا الجواز الوضعي فبالعمومات أو الإطلاقات.

---

(١) مستدرك الوسائل: ٢: ٤٨١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الصرف، الحديث ٧ وحديث ابن مسلم الحديث ٢.

. . . .

إن قلت: لا نسلّم عدم وجود دليل اجتهادي على الحرمة، فإنّ أدلّة حرمة الغشّ تدلّ عليها.

قلت: إنّ المقام خارج عن الغشّ تخصّصاً؛ إذ الغشّ إنّما يتقوّم بعلم الغار وجهل المغرور، والمفروض في المقام أنّ المتعاملَين عالمان بالغشّ.

إن قلت: إنّ روايتي الجعفي وموسى بن بكر المتقدّمتين دالّتان على حرمة بيع الدراهم والدنانير المغشوشة، سواء كان المتعاملان عالمَين بها أو جاهلَين.

قلت: قد أجاب عنه الأُستاذ الأعظم[1] بأنّ الروايتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك، إلّا أنّه يجب حملهما على الكراهة لصراحة ما دلّ من الروايات على جواز البيع مع علم المتبايعَين بالحال، كرواية محمّد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثمّ يبيعها؟ قال: **إذا بيّن ذلك فلا بأس**»[2].

وكرواية ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن الحجّاج، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشتري الشيء بالدراهم، فأُعطي الناقص الحبّة والحبّتين؟ قال: **لا، حتّى تبيّنه**»[3].

وفيه: أنّ النسبة بين الطائفتين عموم مطلق، فيكون نتيجة الجمع بينهما حرمة المعاوضة على الدراهم المغشوشة، إلّا مع الإعلام. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ الروايتين الدالّتين على حرمة المعاوضة على الدراهم المغشوشة ضعيفتان كما علمت، إذن المعيار بالروايتين الأخيرتين الدالّتين على الجواز مع

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ١٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٧.

. . . .

إعلام المشتري بالحال.

وقد يكون المتعاملان جاهلَين بالغشّ، ففي هذه الصورة تارة يقع الكلام في الحرمة التكليفيّة، وأُخرى في الحرمة الوضعيّة.

أمّا الأولى: فلا دليل عليها بعد عدم صدق المعاملة الغشّيّة عليها؛ لما عرفت من أنّه يعتبر في صدق الغشّ علم الغارّ وجهل المغرور، والمفروض في المقام أنّ كليهما جاهلان به، فمقتضى الأصل عقلاً ونقلاً هو الجواز.

وأمّا الثانية -وهي الحرمة الوضعيّة-: فلا بدّ من التفصيل فيها، فنقول: إنّ القيد المتخلّف في المبيع إن كان من الصور النوعيّة، فلا ريب في بطلان المعاملة بإنتفاء القيد المذكور، كما إذا اشترى جارية على أنّها شابّة جميلة، فظهرت عبداً شائباً كريه الوجه، أو اشترى صندوقاً فبان أنّه طبل؛ لأنّ ما وقع عليه العقد لا واقع له، وما له واقع لم يقع عليه العقد.

وأمّا إن كان القيد المتخلّف من القيود الكماليّة، كما إذا باع عبداً على أنّه كاتب فبان أنّه غير كاتب، فلا وجه للبطلان عند تخلّف القيد أو الشرط، بل انّ تخلّفه يوجب الخيار. وأمّا تطبيقه على المقام، فإنّه إذا باع درهماً مسكوكاً بسكّة السلطان فبان أنّه مسكوك بسكّة غيره، فحيث أنّ كونه مسكوكاً بسكّة السلطان يعدّ من الصور النوعيّة، فالبيع يكون باطلاً.

وأمّا لو باع درهماً مسكوكاً بسكّة السلطان على أنّه طازج، فبان أنّه من سكّته، إلّا أنّه صار عتيقاً بمرور الزمان، فلا يكون تخلّف هذا الشرط موجباً لفساد البيع، بل يكون تخلّفه موجباً للخيار. إمّا خيار تخلّف الشرط كما هو في مفروض المثال أو خيار العيب بدعوى كونه عتيقاً يعدّ عيباً له. هذا كلّه لو كان المتبايعان جاهلَين بالغشّ.

• • • • • • • • • • • • •

وأمّا لو كان أحدهما عالماً به والآخر جاهلاً به، فإن كان البائع عالماً بالغشّ دون المشتري فهو يدخل في الغشّ، فلا شبهة في كون الغشّ حراماً تكليفاً ووضعاً، وأمّا لو كان الأمر بالعكس فلا يصدق عليه الغشّ، وتكون المعاوضة على الدرهم المغشوش جائزةً تكليفاً ووضعاً.

القسم الثاني [١]: ما [٢] يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة، وهو [٣] تارة على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة كالمعاوضة على العنب

---

[١] إلى هنا كان كلامه في القسم الأوّل ممّا يحرم التكسّب به، وهو ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلّا الحرام، أي لا يترتّب على وجوده الخاصّ إلّا الحرام كهياكل العبادة.

ومن هنا شرع في بيان القسم الثاني ممّا يحرم التكسّب به، وهي عبارة عن الأُمور التي يقصد المتعاملان من المعاوضة عليها المنفعة المحرّمة بأن كانت لها منفعة محلّلة أيضاً، ولكنّ المتعاملَين يقصدان من المعاملة عليها خصوص المحرّمة منها.

[٢] أي القسم الثاني من الأُمور التي يحرم التكسّب بها هي التي يقصد منها المتعاملان المنافع المحرّمة، وإن أمكن أن يقصدا منها المنافع المحلّلة الموجودة فيها، وبهذا يفرّق بين القسم الثاني والقسم الأوّل، ففي القسم الأوّل لا يمكن أن يقصد من وجود الشيء الذي وقع عليه المعاوضة على نحوه الخاصّ إلّا الحرام، وذلك لعدم وجود منفعة محلّلة له كهياكل العبادة.

وفي المقام يمكن أن يقصد منه المنفعة المحلّلة، لكن في خصوص هذه المعاملة يقصد منه المنفعة المحرّمة كالعنب، فإنّه يمكن أن يقصد من بيعه المنفعة المحلّلة المترتّبة عليه، لكن في خصوص مورد يقصد المتعاملان من التكسّب به المنفعة المحرّمة.

[٣] أي ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة تارة يكون على وجه يبذل المال في مقابل تلك المنفعة المحرّمة لا غير.

وتوضيحه: أنّ ما يقصد من بيعه المنفعة المحرّمة ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

مع التزامهما [١] أن لا يتصرّف فيه إلّا بالتخمير، وأُخرى [٢] على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غير كالمعاوضة على العنب مع قصدهما [٣] تخميره.

الأوّل: إنّ المنفعة المحرّمة التي يقصدها المتعاملان إمّا أن تكون تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بإزاء تلك المنفعة المحرّمة لا غير، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط، وعلى الخشب بشرط صنعه صنماً فحسب. وأشار المصنّف إليه بقوله: «وهو تارة على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة...».

الثاني: أنّ المنفعة المحرّمة التي يقصدها المتعاملان أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها، كالمعاملة على العنب ليجعله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة. وأشار إليه المصنّف بقوله: «وأُخرى على وجه يكون الحرام هو الداعي».

الثالث: أن تكون المنفعة المحرّمة جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضمّ الغاية المحرّمة إلى الغاية المحلّلة وبذل المال بإزائهما، كبيع الجارية المغنّية إذا لوحظ بعض الثمن بإزاء صفة الغناء، وأشار إليه المصنّف بقوله: «وإمّا أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال...».

[١] أي مع التزام المتبايعين أن لا يتصرّف المشتري في العنب الذي وقع عليه البيع إلّا أن يجعله خمراً، فيقع بذل المال في مقابل جعل العنب خمراً.

[٢] أي ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة قد يكون على وجه تكون المنفعة المحرّمة هو الداعي.

[٣] أي مع قصد المتبايعين أن يجعل العنب خمراً بدون أن يشترط ذلك في المعاوضة.

والأوّل [١]: إمّا أن يكون الحرام مقصوداً لا [٢] غير كبيع العنب [٣] على أن يعمله خمراً ونحو ذلك [٤]، وإمّا أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال [٥] بحيث يكون بذل المال بإزائهما [٦] كبيع الجارية المغنّية بثمن لوحظ فيه [٧] وقوع بعضه بإزاء صفة التغنّي. فهنا [٨] مسائل ثلاث:

الأُولى: بيع العنب على أن يعمل خمراً، والخشب على أن يعمل صنماً أو آلة لهو أو قمار، وإجارة المساكن ليباع أو يحرز [٩] فيها الخمر،

---

[١] وهو ما لو بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة، كالمعاوضة على العنب مع التزام المتعاملين أن يجعله المشتري خمراً.

[٢] أي يكون مقصود المتبايعين من المعاوضة خصوص المنفعة المحرّمة المترتّبة على المبيع.

[٣] أي كما إذا باع العنب على أن يعمله المشتري خمراً لا غير.

[٤] كبيع الخشب على أن يعمله صنماً.

[٥] أي يكون مقصود المتبايعين من المعاوضة على شيء المنفعة المحرّمة والمنفعة المحلّلة معاً.

[٦] أي بإزاء الحرام مع الحلال.

[٧] أي لوحظ في ثمن الجارية وقوع بعض الثمن بإزاء صفة التغنّي، بحيث لولا صفة التغنّي لما دفع المشتري الزيادة من الثمن، ووقوع بعض الثمن بإزاء المنفعة المحلّلة الموجودة في الجارية ككونها صالحة للاستمتاع المحلّل بها، فيكون بذل بعض الثمن بإزاء المنفعة المحلّلة، وهي صلاحيّتها للاستمتاع، وبذل بعضه بإزاء المنفعة المحرّمة وهي صفة التغنّي.

[٨] أي فيما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة.

[٩] أي يحفظ الخمر في المساكن التي وقعت الإجارة عليها.

وكذا إجارة السفن [١] والحمولة [٢] لحملها [٣]، ولا إشكال في فساد المعاملة [٤] فضلاً عن حرمته [٥]، ولا خلاف فيه [٦]. ويدلّ عليه [٧] ـ مضافاً إلى كونها [٨] إعانة على الإثم وإلى [٩] أنّ الإلزام والالتزام

---

[١] جمع السفينة.

[٢] قال في «المصباح»: «الحمولة ـ بالفتح ـ: البعير يحمل عليه، وقد يستعمل في الفرس والبغل والحمار»، والمراد منها هنا مطلق ما يحمل عليها الأموال والمنقولات من الحيوانات والسيّارات والقاطرات والعربات.

[٣] أي إجارة الحمولة لحمل الخمر.

[٤] أي في فساد المعاملة على العنب والخشب وآلة لهو أو قمار، وإجارة المساكن والسفن والحمولة في الفروض المتقدّمة.

[٥] أي فضلاً عن حرمة المعاملة على المذكورات، والأحسن أن يقول عن حرمتها.

[٦] أي لا خلاف في فساد المعاملة فضلاً عن حرمتها.

من هنا شرع في ذكر الأدلّة لإثبات حرمة المعاملة وفسادها، وهي خمسة وجوه: **الأوّل:** قيام الإجماع على فساد بيع العنب على أن يعمله خمراً، وأشار إليه بقوله: «ولا خلاف فيه».

[٧] أي على فساد المعاملة على العنب على أن يعمل خمراً وحرمتها.

[٨] أي كون المعاملة المذكورة مصداقاً للإعانة على الإثم.

بتقريب: أنّ تخمير العنب إثم، وبيع العنب على أن يعمل خمراً إعانة على التخمير فيكون إعانة على الإثم. وحيث إنّ الإعانة على الإثم حرام، فيكون بيع العنب حراماً، وهكذا باقي المذكورات في المتن.

وهذا إشارة إلى **الوجه الثاني** من الأدلّة.

[٩] أي يدلّ على فساد المعاملة مضافاً إلى أنّ إلزام البائع للمشتري والتزام

بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة الساقطة في نظر الشارع أكل [١] وإيكال للمال بالباطل ـ خبر [٢] جابر، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع [٣] فيه الخمر؟ قال: حرام أُجرته [٤]»(١) فإنّه [٥]

المشتري بأن يصرف المبيع ـ وهو العنب ـ في المنفعة المحرّمة ـ أي على أن يعمل خمراً ـ التي لا تعدّ منفعة للمبيع في نظر الشارع، وهي ساقطة عن كونها منفعة له.

[١] خبر لقوله: «إنّ الإلزام والالتزام...»، أي إلزام البائع بأن يصرف المشتري المبيع في المنفعة المحرّمة بأنّ يجعله خمراً أكل للثمن بالباطل، والتزام المشتري بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة إيكال للمال بالباطل، فإنّه يكون سبباً لأن يأكل البائع الثمن بالباطل. هذا هو **الوجه الثالث** من أدلّة فساد المعاملة وحرمتها.

[٢] فاعل لقوله: «ويدلّ...» هذا هو **الوجه الرابع** من أدلّة فساد المعاملة وحرمتها فيما إذا كان الحرام مقصوداً منها لا غير.

[٣] أي يؤاجر بيته كي يباع الخمر في البيت.

[٤] أي أُجرة البيت الذي آجره ليباع الخمر فيه.

[٥] أي أنّ خبر جابر الدالّ على حرمة إجارة البيت وفسادها ليباع الخمر فيه، إمّا مقيّد بالصورة التي استأجر البيت لخصوص بيع الخمر فيه، ومن هنا شرع إلى تقريب الاستدلال بالخبر لإثبات فساد المعاوضة على ما لا يقصد منه إلّا المنفعة المحرّمة، وهو يكون بتقريبين:

التقريب الأوّل: إنّ المستفاد من الخبر المذكور أنّ أُجرة البيت الذي آجره

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

إمّا مقيّد بما إذا استأجره لذلك، أو [١] يدلّ عليه بالفحوى، بناءً على ما سيجيئ من حرمة العقد مع من يعلم أنّه يصرف المعقود عليه في الحرام [٢].

نعم [٣]، في مصحّحة ابن أذينة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل

بقصد أن يباع فيه الخمر حرام، ولا منشأ لحرمة الأجرة إلّا فساد المعاملة، وأنّها غير منتقلة عن مالكها الأوّل، وهو وإن كان مطلقاً يشمل بإطلاقه ما لم يكن هناك قصد أصلاً، وإنّما ترتّب على تلك الإجارة بيع الخمر في البيت المذكور اتّفاقاً، إلّا أنّ هذا الإطلاق يقيّد بالأدلّة الدالّة على انتفاء الحرمة فيما إذا لم تكن الإجارة بالقصد المذكور، فيكون الخبر الدالّ على الحرمة والفساد مختصّاً بما إذا استأجر البيت بقصد بيع الخمر.

[١] هذا إشارة إلى **التقريب الثاني** للاستدلال، وهو أنّ الخبر ليس مقيّداً بما إذا استأجر البيت بقصد بيع الخمر، بل إنّه يدلّ على الحرمة حتّى مع عدم قصد بيع الخمر فيه، إلّا أنّه دلّ الخبر على حرمة إجارة البيت لمن يعلم أنّه يبيع فيه الخمر أو يعمل فيه فيدلّ على الحرمة فيما إذا أجر بقصد أن يبيع فيه الخمر بالأولويّة.

[٢] إذا كان العقد مع من يعلم يصرف العنب المعقود عليه في الخمر ـ مثلاً ـ حراماً كان العقد مع مَن يقصد صرفه في الخمر حراماً بالأولويّة.

[٣] استدراك عمّا ذكره من دلالة خبر جابر على حرمة إجارة المساكن ليباع فيها الخمر. وملخّص الاستدراك: أنّ مصحّحة ابن أذينة تدلّ على جواز إجارة السفينة أو الدابّة لحمل الخمر أو الخنازير، فيستفاد منها جواز إجارة الدار أيضاً لبيع الخمر فيها، لعدم الفرق بين إجارة السفن لغاية الحرام وإجارة الدار لغاية الحرام، وذلك بمقتضى الفهم العرفي، فيقع التعارض بين هذه المصحّحة الدالّة على جواز إجارة شيء لغاية الحرام وبين خبر جابر الدالّ

يؤاجر سفينته أو دابّته لمن يحمل فيها أو عليها [١] الخمر والخنازير ؟ قال: لا بأس » لكنّها [٢] محمولة على ما إذا اتّفق الحمل من دون [٣] أن يـؤخذ ركناً أو شرطاً [٤] في العقد ، بناءً [٥] على أنّ خبر جابر نصّ فيما نحن [٦] فيه ، وظاهر في هذا [٧] ، عكس الصحيحة [٨] ، فيطرح ظاهر كلّ [٩] بنصّ

على عدم جواز إجارته لغاية الحرام .

[١] يحمل الخمر فيها كالسفينة ، ويحمل الخمر عليها كالدابّة .

[٢] أي لكنّ مصحّحة ابن أُذينة تحمل على ما إذا حملت الخمر والخنازير في السفينة أو الدابّة المستأجرة من باب القضيّة الاتّفاقيّة ، وتدلّ على الجواز في هذه الصورة .

[٣] أي لا تدلّ على الجواز فيما إذا أخذ حمل الخمر أو الخنازير ركناً أو شرطاً في عقد الإجارة بأن يقول : آجرتك السفينة ـ مثلاً ـ لحمل الخمر أو الخنازير ، فإنّ الحمل كما ترى أخذ ركناً لإنشاء الإجارة .

[٤] بأن يقول : آجرتك بشرط أن تحمل الخنزير .

[٥] أي حمل مصحّحة ابن أُذينة الدالّة على الجواز على ما إذا كان حمل الخمر والخنزير من باب الاتّفاق مبنيّ على أنّ خبر جابر .

[٦] وهو ما إذا أخذ حمل المحرّم ركناً أو شرطاً في متن العقد .

[٧] أي فيما إذا كان حمل الخمر أو الخنازير من باب القضيّة الاتّفاقيّة من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد .

[٨] التي هي نصّ فيما إذا أخذ حمل المحرّم ركناً أو شرطاً في العقد ، وظاهر فيما إذا كان حمل المحرّم على نحو الاتّفاق فيما بعد العقد .

[٩] أي يطرح ظاهر كلّ من الخبرين بنصّ الخبر الآخر .

توضيحه : إنّا لا نسلّم وجود التعارض بين خبر جابر وبين مصحّحة

الآخر، فتأمّل [١].

ابن أُذينة، وذلك لوجود الجمع الدلالي بينهما؛ لأنّ خبر جابر ـ الدالّ على حرمة إجارة الحمولة لحمل الخمر أو الخنزير ـ نصّ فيما إذا كانت إجارة الدار أو السفينة بشرط أن يعمل فيها الخمر أو بشرط أن يحمل عليها الخنازير، فتدلّ بالنصوصيّة على حرمة إجارة الدابّة أو السفينة فيما لو كانت الإجارة بشرط أن يحمل عليها الخمر، وظاهر فيما إذا كان حمل الخمر والخنازير من باب القضيّة الاتّفاقيّة بأن حمل الخمر والخنازير عليها بنحو الاتّفاق بعد العقد.

ومصحّحة ابن أُذينة ـ الدالّة على جواز الإجارة ـ نصّ فيما إذا كان حمل المحرّم من باب الاتّفاق وظاهر فيما إذا أخذ المحرّم شرطاً أو ركناً فيكون نتيجة الجمع بين الخبرين أنّه لو آجر داره فاتّفق بيع الخمر فيها صحّ العقد، وكذا الحكم بالنسبة إلى السفينة والدابّة وغيرهما، وأمّا لو آجر داره أو سفينته بشرط بيع الخمر فيها أو حملها عليها، فتكون الإجارة باطلة. وبهذا يرتفع التعارض من البين.

[١] لعلّه إشارة إلى أنّ خبر جابر لا يشمل المقام، بل مورده صورة علم المتبايعين، أو صورة الصرف في الحرام اتّفاقاً، فلا يشمل صورة الصرف في الحرام فيما إذا أخذ شرطاً له، وهو حمل الخمر ـ مثلاً ـ أو بيعها في البيت المستأجر له، فضلاً عن أن يكون متيقّناً منه.

وعلى تقدير كونه المتيقّن منه أنّ مجرّد كون إرادة معنى متيقّنة من الخارج لا يفيد، ولا يكون من قبيل النصّ الذي هو قرينة على الظاهر، والذي يصلح للقرينيّة هي النصوصيّة والظهور باعتبار دلالة اللفظ. ولذا لا يقال: إنّ أكرم العلماء نصّ في إكرام الفقهاء، لأنّهم القدر المتيقّن منهم.

وبعبارة واضحة: أنّ حمل الظاهر على النصّ بحسب الكبرى مسلّم،

مع أنّه [١] لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدّمة. وقد يستدلّ أيضاً فيما نحن فيه [٢] بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً أو صنماً، مثل مكاتبة ابن أُذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً؟ قال: لا»(١).

ورواية عمرو بن حريث: «عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا»(٢).

وفيه: أنّ حمل تلك الأخبار [٣] على صورة اشتراط البائع المسلم على

وأمّا كون المقام من صغراها فممنوع. ولنا كلام في قرينيّة النصّ على الظاهر سيأتي في محلّه.

[١] جواب ثانٍ عن مصحّحة ابن أُذينة. وملخّصه: لو أغمضنا عمّا ذكرنا من وجود الجمع الدلالي بين خبر جابر ومصحّحة ابن أُذينة، وعدم وقوع التعارض بينهما، وقلنا بعدم إمكان الجمع الدلالي بينهما، فنقول: إنّهما يسقطان بالتعارض، ويكفينا في الحكم بالحرمة العمومات المتقدّمة الدالّة على الحرمة، كرواية «تحف العقول» و «دعائم الإسلام» و «فقه الرضا» والنبويّ المشهور.

[٢] وهو عدم جواز بيع العنب لمن يعمله خمراً، والخشب لمن يصنعه صنماً أو صليباً، وإجارة الدار لبيع الخمر وإجارة الدابّة لحملها. هذا هو **الوجه الخامس** من أدلّة فساد البيع وحرمته فيما إذا وقع بقصد الحرام.

[٣] أي الأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً، كروايتي ابن أُذينة وعمرو بن حريث.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

المشتري، أو تواطئهما على التزام صرف المبيع في الصنم والصليب بعيد في الغاية [١]. والفرق [٢] بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه، وبيع الخشب على أن يعمل صليباً أو صنماً لا يكاد يخفى.

---

[١] وجه البعد هو أنّه لا داعي للبائع المسلم على اشتراط بيع العنب ليعمل خمراً، أو الخشب ليصنع صنماً، وكذا لا داعي له أن يتبانى مع المشتري على صرف المبيع في المحرّم، وهذه القرينة الخارجيّة تصرف الروايات عن الشمول في هذا الفرض، فلا تدلّ الروايات على الحرمة في الفرض المذكور، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى صورة علم المتبايعين بصرف المبيع في الحرام.

أقول: لو ثبتت دلالة الأخبار على حرمة البيع فيما إذا علم المتبايعان أنّ المبيع يصرف في الحرام لدلّت على الحرمة في المقام بالفحوى.

[٢] هذا جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال: ما الفرق بين رواية جابر الدالّة على حرمة إجارة بيته ليباع فيه الخمر، حيث حملها شيخنا الأنصاري على صورة اشتراط الانتفاع بالمحرّم فقط، وبين الروايات الدالّة على عدم جواز بيع العنب لمن يعمله خمراً، والخشب لمن يصنعه صنماً، حيث إنّه لم يقبل حمل هذه الروايات على صورة اشتراط البائع على المشتري أن يصرف المبيع في المحرّم، حيث قال: «إنّ حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الصنم والصليب بعيد في الغاية.

وملخّص الجواب: أنّه فرق واضح بين المقامين؛ لأنّ الداعي لإجارة الدار لبيع الخمر وجعلها محلّاً لبيعها موجود للمسلمين، فإنّهم كثيراً ما يقدمون على ذلك، وذلك لوجود المنفعة العرفيّة في الإيجار المذكور، فإنّ غرضهم جلب المنفعة نوعاً، ولو توقّف حصولها على الاشتراط المذكور يقدمون عليه، فالداعي للاشتراط المذكور يحصل لهم.

فإنّ [١] بيع الخمر في مكان وصيرورته [٢] دكّاناً لذلك منفعة عرفيّة تقع الإجارة عليها [٣] من المسلم كثيراً ما كما يوجرون [٤] البيوت لسائر المحرمات ، بخلاف جعل العنب خمراً والخشب صليباً ، فإنّه لا غرض للمسلم في ذلك [٥] غالباً يقصده [٦] في بيع عنبه أو خشبه ، فلا يحمل عليه [٧] موارد السؤال .

وهذا بخلاف بيع العنب أو بيع الخشب ، فإنّ المنفعة تحصل بمجرّد بيعهما ، سواء صرف العنب في صنع الدبس أو صنع الخمر ، وكذلك سواء صرف الخشب في صنع السرير أو في صنع الصنم ، ولا داعي في اشتراط عمل الخمر أو الصليب للبائع المسلم بعد حصول غرضه بمجرّد بيع مبيعه .

[١] تفصيل لما ذكره من الفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه وبين بيع الخشب على أن يعمل صنماً أو صليباً .

[٢] أي جعل مكان دكّاناً لبيع الخمر ، وبيع الخمر فيه منفعة عرفاً ، فمن جعل بيته دكّاناً لبيع الخمر يصدق عرفاً أنّه انتفع بذلك ، وهذا العمل يعدّ مصداقاً للمنفعة .

[٣] أي تقع الإجارة على المنفعة العرفيّة الموجودة من جعل مكان دكّاناً لبيع الخمر من المسلمين في كثير من الأوقات .

[٤] أي كما أنّ المسلمين يوجرون البيوت لسائر الفواحش كمكان الزنا والقمار وشرب الخمر .

[٥] أي في اشتراط جعل العنب خمراً والخشب صليباً .

[٦] أي كي يقصد المسلم جعل العنب خمراً في بيع عنبه ، والضمير في « عنبه » أو « خشبه » راجع إلى المسلم .

[٧] أي لا يحمل موارد سؤال الرواة في الأخبار على اشتراط صيرورة العنب

نعم، لو قيل في المسألة الآتية [١] بحرمة بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً لظاهر [٢] هذه الأخبار صحّ [٣] الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه. لكن ظاهر هذه الأخبار [٤] معارض بمثله [٥] أو بأصرح منه، كما سيجيئ.

خمراً والخشب صنماً بعد عدم وجود غرض لهم في الاشتراط المذكور.

[١] وهي المسألة الثالثة الآتية. أشار به إلى ما عنونه بعد التكلّم في المسألة الثالثة بقوله: «أمّا لو لم يقصد ذلك...»، أي باع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً مع عدم قصد ذلك.

[٢] أي لو قيل بحرمة بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً بمقتضى مصحّحة ابن أُذينة وخبر عمرو بن حريث، والجار متعلّق بقوله: «قيل».

[٣] جواب «لو» في قوله: «نعم، لو قيل»، أي لو قيل إنّ ظاهر هذه الأخبار حرمة بيع الخشب فيما إذا علم البائع أنّ المشتري يعمله صنماً لصحّ الاستدلال بفحوى الأخبار المذكورة على ما نحن فيه، وهو حرمة بيع الخشب في صورة اشتراط البائع على المشتري أن يعمل الخشب صنماً، وحرمة بيع العنب فيما إذا اشترط أن يعمل خمراً.

[٤] الدالّة على حرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، أو بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً أو صليباً، كمكاتبة ابن أُذينة، ورواية عمرو بن حريث.

[٥] أي الأخبار الدالّة على الحرمة إمّا معارضة بالأخبار الدالّة على الجواز، وهي مثل الأخبار المانعة في الدلالة والظهور، أو تكون هي أظهر دلالة من الأخبار المانعة ـ وهي كخبر ابن أُذينة ورواية أبي كهمس ـ المعبّر عنها بالأخبار المستفيضة في كلام الشيخ. وعلى أي تقدير لا يمكن الاستدلال بهذه الأخبار على حرمة بيع الخشب في صورة اشتراط البائع على المشتري أن يصرف المبيع في الحرام.

ثمّ إنّه يلحق بما ذكر من بيع العنب والخشب على أن يعملا خمراً أو صليباً، بيع [١] كلّ ذي منفعة محلّلة على أن يصرف في الحرام [٢]؛ لأنّ [٣] حصر الانتفاع بالبيع في الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

---

[١] بالرفع فاعل لقوله: «يلحق»، أي يلحق بما ذكرنا من حرمة بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً، والخشب بشرط أن يصنعه صنماً أو صليباً: بيع كلّ شيء له منفعة محلّلة مقصودة، لكن تكون المعاملة عليه بشرط أن يصرف المشتري المبيع في الحرام.

[٢] كبيع الأرض على أن يبني عليها كنيسة، وبيع الورق على أن يطبع فيه كتب الضلال، وبيع الفلزّات على أن يصنع منها آلات اللهو.

والحاصل: أنّ الحكم بحرمة المعاوضة فيما إذا قصد المتبايعان صرف المبيع في الحرام لا يختصّ بالموارد المذكورة في الروايات المتقدّمة، كبيع العنب والخشب على أن يعملا خمراً أو صليباً، بل يكون الحكم المذكور شاملاً لكلّ مبيع فيه منفعة محلّلة إذا بيع بشرط أن يصرف في الحرام، كبيع السكّين ـ الذي فيه منفعة محلّلة، وهي ذبح الحيوانات، ورفع الحاجة ـ إذا بيع بشرط قتل مؤمن، أو بيع السيف ـ الذي فيه منفعة محلّلة وهو الدفاع عن النفس ـ بشرط قتل إنسان محقون الدم.

وبعبارة مختصرة أنّ المناط في الحكم بالحرمة صدق كون العوض في مقابل المنفعة المحرّمة ليكون أكلاً للمال بالباطل، فيسري الحكم لكلّ مورد يكون مشتملاً على هذا المناط، بلا اختصاص له بالموارد المذكورة في الروايات.

[٣] تعليل لما ذكره من أنه يلحق ببيع العنب والخشب على أن يعملا في الحرام

ثمّ إنّه لا فرق [١] بين ذكر الشرط [٢] المذكور في متن العقد [٣] ، وبين التواطؤ [٤] عليه خارج العقد ووقع العقد عليه [٥]. ولو كان فرق [٦] فإنّما هو في لزوم الشرط [٧] وعدمه لا [٨] فيما هو مناط الحكم

كلّ مبيع يشترط أن يصرف في الحرام ، أي إنّما قلنا بإلحاق كلّ مبيع يشترط أن يصرف في الحرام ببيع العنب والخشب ؛ لأنّ الشرط المذكور يرجع إلى أنّ الانتفاع بالمبيع لا يكون إلّا في الحرام ، ومعنى الحصر المذكور أنّ الثمن يقع بإزاء المنفعة المحرّمة ، وهو يكون أكلاً للمال بالباطل .

[١] لمّا بيّن حرمة البيع وفساده إذا كان بشرط صرف المبيع في الحرام أراد أن يبيّن أنّه لا فرق بين أن يذكر الشرط في ضمن العقد ، أو يتبانى عليه في الخارج ووقع العقد مبنيّاً على الشرط المذكور.

[٢] وهو بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً ، والخشب بشرط أن يعمله صنماً .

[٣] بأن يقول : بعتك على أن تعمله خمراً .

[٤] بأن يتقاولا على الشرط المذكور ، ثمّ تعاملا على المقاولة السابقة من دون ذكر الشرط في متن العقد ، بأن يقول : بعتك خمراً ، ولكن كان في نفس المتبايعين أنّ البيع المذكور مبتنٍ على الشرط الذي تقاولا عليه .

[٥] أي على ما تبانى عليه من الشرط .

[٦] أي لو كان فرق بين الشرط المذكور في متن العقد وبين الشرط الذي تقاولا عليه .

[٧] بأن يقال إنّ الشرط المذكور لو كان في متن العقد لزم الوفاء به ، ولا يلزم الوفاء بالشرط الذي هو غير مذكور في المتن ، بدعوى أنّ أدلّة وجوب الوفاء بالشرط منصرفة عن الشرط غير المذكور في متن العقد .

[٨] أي ليس الفرق بين ذكر الشرط المذكور في متن العقد وبين الشرط غير

هنا [١]. ومن ذلك [٢] يظهر أنّه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً، بل الأظهر فساده [٣] وإن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد؛ لما [٤] عرفت من رجوعه [٥] في الحقيقة إلى أكل

المذكور فيه ـ بل تواطئا عليه من الخارج ـ فيما هو مناط الحكم. والمراد من مناط الحكم حصر الانتفاع في المحرّم الموجب لصدق كون أكل الثمن بإزاء المنفعة المحرّمة أكلاً للمال بالباطل. والمراد من الحكم الحرمة والفساد.

وبعبارة واضحة: أنّ مناط حرمة البيع وفساده عبارة عن حصر الانتفاع في المحرّم، وهذا المناط يحصل باشتراط الانتفاع في المحرّم، سواء كان شرط الحرام مذكوراً في متن العقد أو خارجه، ففي كلتا الصورتين يحصل حصر الانتفاع بالمحرّم، ويكون أكل الثمن بإزاء الباطل.

[١] أي فيما نحن فيه الذي اشترط فيه صرف المبيع في الحرام.

[٢] أي ممّا ذكرنا من أنّ المناط في بطلان المعاملة وحرمتها هو حصر الانتفاع في المحرّم الموجب لصدق كون أكل الثمن بإزاء المنفعة المحرّمة أكلاً للمال بالباطل.

[٣] أي فساد العقد الذي اشترط فيه صرف المبيع في الحرام، سواء قلنا بأنّ الشرط الفاسد مفسد أم لا؟ إذ بطلان العقد في المقام لا يكون بهذا المناط، بل المناط فيه كون أكل الثمن بإزاء المنفعة المحرّمة أكلاً للمال بالباطل، وهو يتحقّق بنفس اشتراط صرف المبيع في المحرّم، ولا ربط له بإفساد الشرط الفاسد وعدمه.

[٤] تعليل لفساد العقد وإن لم يكن الشرط الفاسد مفسداً.

[٥] أي رجوع الشرط المذكور وهو بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً ـ مثلاً ـ

المال في مقابل المنفعة المحرّمة. وقد تقدّم [١] الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرّم، مع كون موادّها أموالاً مشتملة على منافع محلّلة، مع أنّ الجزء أقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر، من الشرط والمشروط.

إلى أنّ أكل الثمن يكون بإزاء المنفعة المحرّمة، وهو يكون أكلاً للمال بالباطل، فتشمله الآية الشريفة.

وتوضيحه: أنّ نتيجة الشرط المذكور حصر الانتفاع من المبيع بالمحرّم وتكون نتيجته وقوع الثمن بإزاء المنفعة المحرّمة التي نهى الشارع عن الانتفاع بها، فيقع الثمن بإزاء هذه المنفعة الباطلة، فيكون أكل الثمن بإزاء الباطل، ويكون العقد باطلاً بمقتضى النهي عن الأكل للمال بالباطل.

[١] غرضه من هذه العبارة بيان وجه بطلان المعاملة في مورد اشتراط صرف المبيع في الحرام.

وملخّصه: قد تقدّم سابقاً أنّا قد حكمنا بفساد المعاوضة على آلات القمار واللهو مع أنّ لمادّتها منافع محلّلة ولها ماليّة، وعدم انحلالها إلى المعاملة على الهيئة والمعاملة على المادّة بأن تبطل الأولى وتصحّ الثانية، مع أنّ كلّاً من الهيئة والمادّة جزء الشيء وإن كانا عقليّين.

وإن شئت فقل: إنّ الآلات المحرّمة المذكورة قابلة للتفرقة والتجزأة بين موادها وصورها ولو عقلاً، ومع ذلك حكمنا بفساد المعاملة عليها، فتكون المعاملة الواقعة على الشرط والمشروط كبيع العنب بشرط أن يعمل خمراً، أو بيع الخشب بشرط أن يعمل صنماً أو صليباً فاسدة بالفحوى؛ إذ الآلات المحرّمة ـ مع أنّها قابلة للتجزئة بأن تكون المادّة جزءً للمبيع والهيئة جزءاً آخر لها ـ لو كانت المعاوضة عليها فاسدةً لكانت المعاوضة على المبيع الذي هو مركّب من الشرط والمشروط كما هو كذلك فيما نحن فيه فاسدة بالأولويّة،

وسيجئ أيضاً في المسألة الآتية [١] ما [٢] يؤيّد هذا أيضاً إن شاء الله .

لعدم إمكان التجزأة بين الشرط والمشروط ولو عقلاً بأن يقال : إنّ المعاملة بالنسبة إلى الشرط فاسدة وبالنسبة إلى المشروط صحيحة .

أقول : يظهر من العبارة أنّ الشرط أيضاً يقبل التفكيك عن المشروط ولكنّ الجزء أقبل للتفكيك ، وهو كما ترى . هذا **أوّلاً** .

وثانياً : إنّ ما ذكره من جواز الانحلال والتقسيط بين الجزئين إنّما يعقل في الأجزاء الخارجيّة ، ولكن لا يصحّ في مثل المادّة والهيئة اللتين هما من الأجزاء العقليّة ، فإنّ الانحلال فيه باطل جزماً .

وثالثاً : إنّ بطلان بيع الآلات اللهويّة لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط حراماً ، إذ الثمن في الآلات اللهويّة يقع بإزاء الهيئة والمادّة معاً ، فإذا كان وقوع الثمن بإزاء الهيئة باطلاً يكون بإزاء المادّة أيضاً باطلاً ؛ لأنّهما موجودان بوجود واحد ، إمّا تكون المعاملة عليهما صحيحة رأساً وإمّا باطلة رأساً وليست قابلة للتبعيض . وأمّا الثمن في باب الشرط والمشروط إنّما جعل بإزاء نفس المال فقط ، وليس للشرط حصّة من الثمن ليقاس ببيع الآلات المحرّمة ، فلا مقتضي للفساد هنا ، بخلاف المعاملة على الآلات المحرّمة ، فإنّ المقتضي للفساد موجود هناك ، كما عرفت .

[١] وهي المسألة الثالثة من المسائل الثلاث .

[٢] فاعل لقوله : « سيجئ » أي سيجئ ما يؤيّد فساد المعاوضة على مثل بيع الخشب ليعمل صنماً أو بيع العنب ليعمل خمراً ، فانتظر .

• • • • • • • • • • • • •

«التحقيق»

ملخّص كلامه: أنّه ﷺ قسّم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثة أقسام، وبيّن حكم كلّ منهما على حدة. وإنّما قسّم إلى ثلاثة أقسام لا الأقلّ منها ولا الأكثر؛ لأنّ الحصر بها عقلي.

وتوضيحه: أنّ المنفعة المحرّمة التي يقصدها المتعاملان من المعاملة إمّا تكون تمام الموضوع في المعاملة، ومعنى ذلك بذل المال بإزاء تلك المنفة المحرّمة لا غير، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط.

وإمّا تكون جزء الموضوع، ومعنى ذلك أنّ بذل المال يكون بإزاء المنفعة المحرّمة والمحلّلة معاً، كبيع الجارية المغنّية إذا لوحظ بعض الثمن بإزاء صفة الغناء.

وإمّا تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة بحيث لا يبذل المال بازاء هذه المنفعة المحرّمة كالمعاملة على العنب وداعيه لذلك البيع أن يجعله خمراً من غير اشتراطه في المعاوضة أن يجعله خمراً.

التحقيق في المقام يقتضي أن يقع الكلام في مسائل ثلاث:

الأولى: ما إذا كانت المنفعة التي يقصدها المتعاملان تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى بذل المال بإزاء تلك المنفعة فقط، كبيع العنب ليعمل خمراً، وبيع الخشب ليعمل صنماً.

واستدلّ شيخنا الأعظم على حرمة هذه المعاوضة وفسادها بوجوه:

الأوّل: دعوى التسالم وعدم الخلاف في المسألة، وأشار إليه شيخنا الأنصاري بقوله: «ولا إشكال في فساد المعاملة فضلاً عن حرمته، ولا خلاف فيه» وادّعى

• • • • • • • • • • • • •

في « المستند »[١]، وفي « متاجر الجواهر » عدم الخلاف، بل الإجماع على حرمة الإجارة والبيع.

وفيه: أنّ التسالم بحيث يكون كاشفاً عن رأي المعصوم ممنوع، ومجرّد عدم الخلاف ما لم ينطبق عليه عنوان الإجماع لا يفيد. وأمّا الإجماع فالمحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه ليس بحجّة، ولا سيّما في خصوص المقام لكونه محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه.

الثاني: إنّ البيع مع الاشتراط المذكور إعانة على الإثم، وهي تكون حراماً. وأشار إليه شيخنا الأعظم بقوله: « مضافاً إلى كونها إعانة على الإثم ».

بتقريب: أنّ عمل الخمر لا شبهة في حرمته وبيع العنب إعانة للمشتري على عمل الخمر الذي هو إثم، فتشمله الآية الناهية عن الإعانة على الإثم.

وفيه: **أوّلاً**: إنّه قد حقّق في محلّه أنّه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم، والآية دلّت على حرمة التعاون. وهو مصدر باب التفاعل الدالّ على وقوع الفعل من الاثنين مشتركاً، والإعانة من باب الإفعال ومعناها إيجاد مقدّمة الإثم من دون ارتكابه، فالآية الدالّة على حرمة التعاون أجنبيّة عن الدلالة على حرمة الإعانة على الإثم، فإنّ أحد البابين أجنبيّ عن الآخر.

نعم، قام دليل على حرمة الإعانة على الإثم في موارد خاصّة كما سيأتي، وهو أمر آخر لا يفيد المقام.

وثانياً: إنّا لو سلّمنا الكبرى وقلنا بحرمة الإعانة على الإثم، إلّا أنّ مجرّد عنوان بيع العنب لا يصدق عليه عنوان الإعانة على الإثم، وذلك لتقوّم مفهوم الإعانة

---

(١) المستند: ٢: ٣٣٦.

على التسليط الخارجي ولو بغير عنوان البيع مع العلم بصرفه في الحرام. نعم، قد ينطبق على عنوان البيع أيضاً فالنسبة بين البيع وعنوان الإعانة على الإثم عموم من وجه، فلا تكون قاعدة الإعانة على الإثم صالحة للاستدلال بها على حرمة بيع العنب لمن يعمله خمراً.

وثالثاً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا وسلّمنا دلالتها على حرمة البيع، إلّا أنّها أخصّ من المدّعى، فلا تدلّ على فساده، فإنّ النهي التكليفي لو قلنا بدلالته على فساد المعاملة إنّما يدلّ عليه إذا تعلّق بها بعنوانها الأوّلي، كبيع الخمر، لا بعنوانها الثانوي، كعنوان الإعانة على الإثم، كما هو كذلك في المقام.

ورابعاً: إنّها تدلّ على حرمة البيع مع العلم بصدور الحرام من المشتري، وأمّا مع الشكّ فيه فلا يحرز انطباق عنوان الإعانة على الإثم عليه كي يكون حراماً.

الثالث: إنّ الإلزام والالتزام من المتبايعين بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة ـ التي ليست منفعة في نظر الشارع ـ يكون مصداقاً لأكل الثمن بازاء الباطل، فتشمله الآية الناهية. وأشار إليه شيخنا الأنصاري بقوله: «إنّ الإلزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة...»[1].

وفيه: **أوّلاً**: إنّ الباء في الآية للسببيّة وليست للمقابلة.

وثانياً: إنّ الثمن لا يقع في مقابل الشرط، وإنّما يقع في مقابل العين، فلا يكون أكل الثمن بإزائها أكلاً للمال بالباطل.

الرابع: إنّ الشرط الفاسد مفسد للمعاملة، وفيه: أنّه أوّل الكلام.

الخامس: ماعن النراقي في المستند من أنّ بيع العنب بقصد أن يعمل خمراً

---

(١) المستند: ٢: ٣٣٦.

. . . .

بنفسه حرام ؛ لما بيّنا في موضعه من أنّ فعل المباح بقصد التوصّل به إلى الحرام محرّم .

وفيه : **أوّلاً** : إنّه لا دليل على حرمة المقدّمة ولو مع قصد التوصّل إلى الحرام إلّا في المقدّمات التوليديّة ، وليس الأمر في المقام كذلك ، فإنّ بيع العنب بشرط صرفه في الخمر ليس علّة تامّة لإيجادها . **وثانياً** : غاية ما يلزم من الالتزام بحرمة المقدّمة حرمة البيع المذكور تكليفاً ، وهو لا يقتضي الفساد . **وثالثاً** : إنّ المقدّمة على فرض كونها حراماً إنّما تكون كذلك فيما إذا صدرت عن المتصدّي للحرام ، والكلام في المقام في البيع الذي يكون فعلاً لغير فاعل الحرام .

السادس : إنّه إذا وجب النهي عن المنكر ورفعه فيكون دفع المنكر واجباً بالأولويّة ، ومقتضاه النهي عن بيع العنب بشرط أن يعمل خمراً .

وفيه :

أوّلاً : إنّ الأولويّة إنّما تكون في عكس المقام ، أي إذا قام دليل على وجوب دفع المنكر يستفاد وجوب الرفع بالفحوى . وأمّا وجوب النهي عن المنكر فلا دلالة فيه على وجوب النهي عمّا هو في مرتبة ضعيفة من النهي عن المنكر .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك ولكنّه يدلّ على وجوب الدفع إذا علم البائع أنّ المشتري يعمل بالشرط ويصرفه في الخمر . وأمّا إذا علم بخلافه أو شكّ في عمله بالشرط ، فلا يشمله الدليل .

وثالثاً : انّ غاية ما يستفاد منه الحكم التكليفي ، وهو لا يدلّ على فساد البيع ، كما تقدّم .

السابع : خبر جابر -كما في كلام شيخنا الأنصاري- ، وفي « التهذيب » « صابر » بدل « جابر » ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر ؟

• • • • • • • • • • • • •

قال : **حرام أجره** »[١] .

وفيه : **أوّلاً** : إنّه ضعيف السند لجابر ، فإنّه لم يوثّق ، وفي نسخة التهذيب : « صابر » بدل « جابر » ، وكونه حسنة على نسخة « التهذيب » ـ كما ذكره شيخنا التوحيدي ـ لا ينفع .

وثانياً : إنّه أجنبيّ عن البيع ، وصريح في حرمة الإجارة للغاية المحرّمة ، إلّا أن يقال : باتّحاد حكم البيع والإجارة فيما نحن فيه ، وأنّى له إثباته .

وثالثاً : إنّه أجنبيّ عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للمسلم أن يؤاجر بيته ويشترط على المستأجر أن ينتفع منها بالمنافع المحرّمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرّم من غير شرط .

ورابعاً : إنّه معارض بمصحّحة ابن أُذينة ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابّته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير ؟ قال : **لا بأس** »[٢] .

والأستاذ الأعظم جعل مصحّحة ابن أُذينة قرينة على حمل خبر جابر على الكراهة . بدعوى أنّها نصّ في الجواز ، وخبر جابر ظاهر في الحرمة ، ويرفع اليد عن الظاهر بالنصّ ، ويحمل الظاهر على الكراهة . ولكنّ هذا الجمع مبنيّ على الإغماض عمّا ذكرنا من ضعف سند خبر جابر .

وجمع شيخنا الأنصاري بينهما : بأنّ رواية ابن أُذينة محمولة على ما إذا اتّفق حمل الخمر في السفينة أو على الدابّة ، من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد .

بتقريب : أنّ خبر جابر نصّ فيما نحن فيه وظاهر في هذا ، وإنّ حسنة ابن أُذينة

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢ .

. . . .

بالعكس ، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر.

ولكنّ الجمع المذكور تبرّعي ؛ إذ النصّ يقدّم على الظاهر لو كان اللفظ نصّاً في معنى ، وأمّا المتيقّن الخارج عن مقام التخاطب من الدليلين فلا يصحّح الجمع الدلالي بينهما ، كما ذكرنا تفصيل البحث في البحث عن بيع العذرة.

الثامن: الأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً أو صنماً ، مثل مكاتبة ابن أُذينة : « عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً ؟ قال : **لا** »[١].

ورواية عمرو بن حريث : « عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم ؟ قال : **لا** »[٢].

وفيه : **أوّلاً** : إنّه يمكن أن تكون خصوصيّة للصليب ، ولذا فصّل عليه السلام بين بيع الخشب ممّن يجعله برابط ، وبين بيعه ممّن يعمله صلباناً ، وحكم بالجواز في الأوّل وحكم بالحرمة في الثاني.

وثانياً : لو سلّمنا عدم الخصوصيّة للصليب وشموله للمقام ، إلّا أنّه سيجيئ جواز بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً ، فالنصوص متعارضة . فتحصّل إلى هنا عدم دليل على فساد البيع المذكور وضعاً ، وكذا لا دليل على حرمته تكليفاً.

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢.

المسألة الثانية [١]: يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية [٢]، وكلّ عين [٣] مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك [٤]، وقصد اعتبارها [٥] في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن، كالعبد [٦]

---

[١] من المسائل الثلاث، وهي التي يكون الحرام فيها مقصوداً مع الحلال بحيث يكون بذل المال بإزائهما.

[٢] إذا قصد المتبايعان أو أحدهما من المعاوضة على الجارية المغنّية الصفة المحرّمة، وهي الغناء، ووقعت المعاوضة عليها بهذه الصفة، فتكون المعاوضة عليها باطلة؛ لوقوع بعض الثمن بإزاء الصفة المحرّمة، وأمّا إذا لم يقصد من الجارية تلك الصفة المحرّمة فلا تبطل المعاوضة عليها بمجرّد كونها متّصفة بصفة التغنّي؛ إذ يمكن أن يقصد منها الصفة المحلّلة لها كالجمال أو الخدمة وغيرها.

[٣] أي ليست حرمة المعاوضة مختصّة بالجارية المغنّية، بل يحرم المعاوضة على كلّ عين مشتملة على صفة يقصد من هذه الصفة الحرام، وكذا يمكن أن يقصد منها الحلال بأن تكون العين مشتملة على الصفة المحلّلة والمحرّمة.

[٤] أي يحرم المعاوضة على المغنّية وكلّ عين مشتملة على صفة محرّمة ومحلّلة إذا قصد المتبايعان أو أحدهما من المعاوضة الحرام، أي خصوص الصفة المحرّمة.

[٥] أي قصد المتبايعان أو أحدهما اعتبار الصفة المحرّمة في البيع، ولاحظ اعتبارها فيه على نحو تكون تلك الصفة موجبة لزيادة الثمن، فإنّ صفة التغنّي ـ مثلاً ـ لوحظت في المعاوضة بحيث لولاها لم تبذل زيادة المال بإزاء الجارية كمائة دينار إضافة على أصل قيمة الجارية المغنّية.

[٦] مثال لما اعتبر الصفة في البيع على وجه تكون دخيلة في زيادة قيمة المبيع

الماهر في القمار أو اللهو والسرقة إذا لوحظ فيه [١] هذه الصفة ، وبذل بإزائها شيء من الثمن ، لا [٢] ما كان على وجه الداعي .

ويدلّ عليه [٣]: أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل

بحيث يقع جزء من الثمن في مقابل هذه الصفة ، فإنّ المهارة في القمار أو اللهو أو السرقة لوحظت في البيع على نحو يقع مقدار من الثمن في مقابل هذه المهارة .

[١] أي إذا لوحظ في بيع العبد الماهر صفة المهارة في القمار بحيث بذل شيء من الثمن بإزاء صفة المهارة المحرّمة .

[٢] أي لا تحرم المعاوضة على الجارية المغنّيّة ، وأمثالها فيما إذا لوحظ اعتبار الصفة المحرّمة في المبيع على وجه الداعي بأن تكون الصفة المحرّمة هي الموجبة والباعثة لشراء العين بحيث لو لم يكن فيها هذه الصفة لما يقدم على شرائها ، لكن لا يبذل بإزائها شيء من الثمن ، مضافاً إلى أصل القيمة ، كما إذا كانت الجواري كلّها بقيمة واحدة ، وهو قد اشترى الجارية لأنّها تشتمل على صفة التغنّي ، فإنّ الثمن لا يقع بإزاء هذه الصفة المحرّمة .

وملخّص كلامه : أنّ حرمة المعاوضة على الجارية المغنّية ، وعلى كلّ عين مشتملة على الصفة المحلّلة والمحرّمة تتوقّف على شرطين :

الأوّل: أن يقصد المتبايعان حين المعاملة الصفة المحرّمة الموجودة في المبيع ، وأمّا لو قصدا المنفعة المحلّلة الموجودة فيها فلا يحرم المعاوضة .

الثاني: أن يقصدا اعتبار تلك الصفة المحرّمة في البيع على نحو يقع جزء الثمن بإزاء هذه الصفة المحرّمة ، وأمّا لو قصدا اعتبارها على نحو الداعي بحيث لا يقع جزء الثمن بإزاء الصفة المحرّمة ، فلا يحرم المعاوضة .

[٣] أي يدلّ على بطلان البيع فيما إذا بذل جزء الثمن في مقابل الصفة المحرّمة ؛

للمال باطل ، والتفكيك [١] بين القيد والمقيّد بصحّة العقد في المقيّد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير [٢] معروف عرفاً ؛

لمّا فصّل الماتن ﷺ في بيع الجارية المغنّية ـ بين بذل مقدار من الثمن في مقابل الصفة المحرّمة ، وبين ما إذا كانت الصفة المحرّمة داعياً له على اشتراء الجارية ، فحكم ببطلان البيع في الصورة الأُولى دون الثانية ـ شرع في الاستدلال على البطلان في الصورة الأُولى . وملخّصه : أنّه إذا كانت الصفة المحرّمة دخيلة في العين بحيث يبذل بإزائها الثمن زيادة على أصل قيمة العين يكون بذل شيء من الثمن بإزاء الصفة المحرّمة أكلاً للمال بالباطل ، فتشمله آية : ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾(١) .

[١] جواب عن سؤال مقدّر وهو : إنّا لا نسلّم البطلان في الصورة الأُولى على إطلاقها ، بل يمكن أن يقال بصحّة البيع بالنسبة إلى أصل قيمة الجارية وببطلانه بالنسبة إلى الزائد على قيمتها الأصليّة . بدعوى : أنّ المبيع في المقام مركّب من أمرين : القيد ـ وهو عبارة عن التغنّي ـ والمهارة في القمار والسرقة ـ ويسمّى هذا القيد بالصفة المحرّمة . والمقيّد ـ وهي الجارية المغنّية والعبد الماهر ـ فإذا كان للمبيع جزءان جاز التفكيك بينهما ، أي بين القيد والمقيّد ، بأن يقال بصحّة العقد في المقيّد وهو الجارية والعبد ، وببطلانه في القيد وهو التغنّي والمهارة في السرقة ، فما وقع من الثمن بإزاء القيد ـ وهي الصفة المحرّمة ـ باطل ، وما وقع منه بإزاء المقيّد ـ وهي نفس الجارية والعبد ـ صحيح .

[٢] أي لا يعرف العرف هذا التفكيك ، ولا يرى القيد والمقيّد أمرين ، ومركّباً

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٨ .

لأنّ [١] القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال وإن كان يبذل المال بملاحظة وجوده، وغير [٢] واقع شرعاً على [٣] ما اشتهر: من أنّ الثمن لا يوزّع على الشروط، فتعيّن بطلان العقد رأساً [٤]، وقد ورد النصّ[١] بأنّ ثمن الجارية المغنّية سحت [٥]، وأنّه قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا كثمن الكلب[٢].

من جزئين، وإنّما يعرف ذلك في المركب الخارجي.

[١] تعليل لما ذكره من أنّ العرف لا يقبل التفكيك بين القيد والمقيّد.

وملخّص التعليل: أنّ الصفة المحرّمة قيد معنوي وعقلي لا يقع جزء الثمن بإزائه، وإنّما يبذل المال بإزاء القيد والصفة لو كان القيد والمقيّد مركّباً خارجيّاً.

[٢] عطف على قوله: «غير معروف»، أي التفكيك المذكور غير واقع في الأدلّة الشرعيّة.

[٣] هذا شاهد على أنّ التفكيك بين القيد والمقيّد غير واقع شرعاً، أي اشتهر بين الفقهاء.

[٤] أي إذا كان التفكيك بين القيد والمقيّد غير معروف عرفاً، وغير واقع شرعاً، وكان المبيع أمراً واحداً، وكان الثمن بإزائه أكلاً للمال باطل، فيتعيّن البطلان؛ لأنّ فساد الجزء يسري إلى الكلّ بعد كونهما أمراً واحداً في الخارج.

[٥] هذا دليل ثانٍ على بطلان العقد فيما إذا لوحظت الصفة المحرّمة دخيلة في زيادة الثمن.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

نعم [١] لو لم تلاحظ الصفة أصلاً في كمّيّة الثمن فلاإشكال في الصحّة. ولو لوحظت [٢] من حيث إنّه صفة كمال قد تصرف [٣] إلى المحلّل فيزيد [٤] لأجلها الثمن،

---

[١] استدراك عن قوله: «فتعيّن بطلان العقد رأساً»، أي ما ذكرناه من بطلان العقد رأساً إنّما يكون فيما إذا لوحظت الصفة دخيلة في كمّيّة الثمن، وأمّا لو لم تلاحظ الصفة دخيلة في زيادة الثمن ومقداره أصلاً بمعنى عدم بذل شيء من الثمن إزاءها بأن كان ثمن الجارية خمسين ديناراً، سواء كانت مغنّية أم لا، فلا إشكال في صحّة البيع، إذ الثمن لا يقع بإزاء الصفة المحرّمة كي يقال بالبطلان لعدم إمكان التفكيك بين القيد والمقيّد.

[٢] إلى هنا بيّن حكم الصورتين من صور المنفعة المحرّمة. إحداهما: ما إذا لوحظت الصفة المحرّمة دخيلة في زيادة الثمن بحيث وقع بعض الثمن بازاء هذه الصفة وحكم بالبطلان في هذه الصورة.

وثانيتهما: ما لو لم تلاحظ الصفة المحرّمة دخيلة في زيادة الثمن أصلاً. ومن هنا شرع في بيان الصورة الثالثة منها، وهي ما إذا لوحظت الصفة، لا من حيث إنّها محرّمة، بل من حيث إنّها صفة كمال كالجمال في الجارية، فإنّ وجودها فيها كمال لها، وهي قد تصرف في الحلال، وقد تصرف في الحرام، ويزيد الثمن لأجل صرفها في الحلال؛ كإظهار جمالها لمن يحلّ له إظهاره، أو الغناء على القول بحلّيّة صرفه في مثل القرآن والمواعظ والأعراس. وفصّل بينما إذا كانت المنفعة المحلّلة معتدّاً بها وبينما إذا كانت نادرة، بالقول بالجواز في الأولى، وبالحرمة في الثانية.

[٣] أي قد تصرف ما هي صفة كمال في الحلال.

[٤] أي يزيد الثمن لأجل هذه الصفة الكماليّة التي قد تصرف إلى المحلّل.

فإن كانت المنفعة المحلّلة لتلك الصفة [١] ممّا يعتد بها فلا إشكال في الجواز [٢]. وإن كانت [٣] نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة، ففي إلحاقها [٤] بالعين في عدم جواز بذل المال إلّا لما اشتمل على منفعة محلّلة غير نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة وعدمه [٥]؛ لأنّ المقابل بالمبذول [٦]

---

[١] كالغناء بأن كانت المنفعة المحلّلة للغناء، وهي التغنّي في القرآن والمواعظ والأعراس معتدّاً بها.

[٢] أي في جواز البيع وصحّته.

[٣] أي وإن كانت المنفعة المحلّلة لصفة التغنّي ـ مثلاً ـ نادرة، كما هو كذلك الآن في صفة التغنّي، فإنّ منفعتها الغالبة هي صرفها في الحرام واللهو واللعب.

[٤] أي هل يلحق المنفعة النادرة بالعين التي لها منفعة محلّلة نادرة في عدم جواز بيعها؛ لما قرّر في محلّه من عدم جواز بيع ما كانت منفعته المحلّلة نادرة، واختصاص جواز البيع بما إذا كانت منفعته المحلّلة معتدّاً بها.

[٥] أو لا يلحق المقام بالعين التي كانت منفعتها المحلّلة نادرة، بل يقال بجواز بيعها.

[٦] ومراده من المبذول هو الثمن، أي ما يقابل الثمن وبذل الثمن بإزائه هو الموصوف بصفة التغنّي مثلاً، وهي نفس الجارية. وإن كان وجود هذه المنفعة النادرة دخيلاً في زيادة الثمن إلّا أنّه لا يضرّ بصحّة المعاملة زيادة ثمن الموصوف، أي ثمن الجارية بملاحظة هذه المنفعة النادرة؛ إذ المفروض أنّ الثمن لم يقع في مقابل هذه المنفعة النادرة كي يقال: إنّ هذه المنفعة النادرة لا تفيد؛ لأنّها لا تعدّ مالاً، والعقد منصرف إلى المنفعة الغالبة المحرّمة الموجبة لوقوع الثمن بإزائها، فتكون المعاملة باطلة؛ لأجل عدم كون المبيع مالاً.

هو الموصوف ، ولا ضير في زيادة ثمنه بملاحظة المنفعة النادرة وجهان [١] ، أقواهما الثاني [٢] ؛ إذ [٣] لا يعدّ أكلاً للمال بالباطل ، والنصّ [٤] بأنّ ثمن المغنّية سحت مبنيّ على الغالب .

---

[١] أي في إلحاق المنفعة المحلّلة النادرة بالعين التي لها منفعة محلّلة نادرة ، وعدم إلحاقها بها ، وجهان : وجه الالحاق بالعين التي لها منفعة نادرة في عدم جواز بذل المال بإزائها هو كونها نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة ، كما أنّ هذا الملاك في العين يوجب بطلان البيع كذلك في المقام . ووجه عدم الإلحاق بالعين هو أنّ الثمن يبذل بإزاء الموصوف لا في مقابل المنفعة النادرة . نعم ، وجود هذه المنفعة يوجب زيادة الثمن .

[٢] وهو عدم الإلحاق فيكون البيع صحيحاً .

[٣] تعليل لعدم الالحاق ، أي إنّما قلنا بعدم إلحاقها بالعين التي لها منفعة نادرة في البطلان ؛ لأنّ الثمن الذي يبذل بإزاء العين ـ المشتملة على صفة تصرف في الحرام غالباً ، وفي الحلال نادراً ـ لا يعدّ أكلاً للمال بالباطل ، كي يكون باطلاً بمقتضى الآية الشريفة .

[٤] جواب عن سؤال مقدّر وهو : أنّ مقتضى إطلاق النصّ المذكور بطلان بيع المغنّية ، حيث دلّ على أنّ ثمن المغنّية سحت .

وملخّص الجواب : أنّ النصّ المذكور منصرف إلى الفرد الغالب ، حيث أنّ الغالب في الجارية المغنّية أن تغنّي في المنافع المحرّمة ، وهي مجالس الرقص والأغاني ، فيكون ما دلّ على أنّ ثمن الجارية سحت منصرفاً إلى ما وقع فيه الثمن في مقابل الغناء الذي يقصد منه اللهو والباطل ، كما هو الغالب في الغناء ولا يشمل المقام الذي يقع فيه الثمن بإزاء الموصوف لا الصفة المحرّمة .

. . . .

«التحقيق»

ملخّص كلامه: أنّ الصفة المحرّمة قد تكون دخيلة في ازدياد الثمن في المبيع بحيث يبذل الثمن بإزاء هذه الصفة، وقد تكون داعية إلى المعاوضة، ولا دخل لها في المعاوضة بأكثر من ذلك، وقد تكون أجنبيّة عن المعاوضة، وقد تكون الصفة المحلّلة دخيلة في ازدياد الثمن، وكانت هذه المنفعة ممّا يعتدّ بها. وقد تكون نادرة، ففي المسألة صور:

أمّا الأُولى -وهي أن يبذل الثمن بإزاء الصفة المحرّمة-: فلا شبهة في حرمة المعاوضة عليها، كملاحظة صفة التغنّي في بيع الجارية المغنّية، والمهارة في القمار والسرقة واللهو في بيع العبد. أمّا وجه الفساد فهو أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل للمال بالباطل. وأمّا التفكيك بين القيد والمقيّد -بالحكم بصحّة العقد في المقيّد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن- فتوهّم فاسد؛ لأنّ القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال.

وأمّا الثانية -وهي أن لا تكون الصفة المحرّمة دخيلة في ازدياد الثمن، بل كانت داعية للإقدام على المعاملة-: فلا ريب في صحّة المعاوضة فيها؛ لأنّ المفروض أنّ الصفة المحرّمة لم توجب زيادة في الثمن، ولم يقع الثمن بإزاء الباطل، وكذا الأمر في **الصورة الثالثة** -وهي أن تكون الصفة المحرّمة أجنبيّة عن المعاوضة- فإنّ المعاوضة صحيحة أيضاً في هذه الصورة، وأمّا الرابعة -وهي كون الصفة المحلّلة موجبة لزيادة الثمن، وكانت هي المنفعة المعتدّ بها- فإنّها لا شبهة في صحّتها؛ لوجود المقتضي، وعدم المانع. وأمّا الخامسة -وهي كون المنفعة المحلّلة منفعة نادرة- فالمسألة محل خلاف، ولكنّ الحقّ هو الصحّة؛ لأنّ الثمن لا يقع بازاء

• • • • • • • • • • • • •

الباطل، والنصّ منصرف عن هذه الصورة. وزبدة كلامه هو التفصيل في بيع الجارية المغنّية بين بذل مقدار من الثمن في مقابل الصفة وبين غيره، والحكم بالبطلان في الصورة الأولى دون سائر الصور.

أقول: ينبغي أن يقع الكلام تارة من حيث القاعدة الأوّليّة، وأُخرى من حيث النصوص.

أمّا المقام الأوّل: فمقتضى القاعدة الأوّليّة صحّة المعاوضة في جميع الصور المذكورة، وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ الأعمال، سواء كانت محرّمة أو محلّلة، إذا لوحظت أوصافاً في ضمن المعاوضة لا يقابلها شيء من الثمن، وإن بذل المال بملاحظة وجودها، وعليه فحرمة الصفة لا تستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف، وإنّما هي كالشروط الفاسدة لا توجب إلّا الخيار.

الوجه الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّ الأوصاف تقابل الأثمان، إلّا أنّ مجرّد وقوع الثمن بإزاء هذه الصفة المحرّمة لا يوجب البطلان؛ إذ الحرام إنّما هي الأفعال الخارجيّة من التغنّي والقمار والزنا دون القدرة عليها، والذي يقع الثمن بإزائه هي القدرة على المحرّمات، لا نفس المحرّمات.

الوجه الثالث: لو سلّمنا وقوع الثمن في مقابل الأوصاف المحرّمة، إلّا أنّه لا يوجب بطلان المعاملة، بدعوى: أنّ أكل المال بإزائها أكل للمال بالباطل؛ لأنّ كلمة «الباء» في الآية للسببيّة لا للمقابلة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

أمّا المقام الثاني ـ وهو مقتضى النصوص ـ فنقول: إنّ الروايات في الباب مستفيضة، وهي دلّت على حرمة بيع الجواري المغنّيات، وكون ثمنهنّ سحتاً.

. . . .

وقال الأُستاذ الأعظم: «وأكثر هذه الروايات وإن كانت ضعيفة السند لكنّ في المعتبر منها غنىً وكفاية، والرواية المعتبرة في الباب ما رواه إبراهيم بن أبي البلاد، قال: «قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: جعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات، قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: **لا حاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت**»[1].

قال الشيخ قدس سره: «إنّ النصّ مبنيّ على الغالب أي منصرف إلى بذل الثمن بازاء الصفة المحرّمة، ولا يشمل ما إذا لوحظت الصفة المحرّمة بعنوان أنّها كمال للمبيع من دون دخالته في زيادة الثمن».

وقال الأُستاذ الأعظم: «ثمّ الظاهر من الأخبار المانعة عن بيع الجارية المغنّية هو أنّ الحرام إنّما هو بيع الجواري المغنّية المعدّة للتلهّي والتغنّي، كالمطربات اللاتي يتّخذن الرقص حرفة لهنّ، ويدخلن على الرجال؛ إذ من الواضح جدّاً أنّ القدرة على التغنّي كالقدرة على بقيّة المحرّمات ليست بمبغوضة ما لم يصدر الحرام في الخارج، كما عرفت. هذا **أوّلاً**. **وثانياً**: إنّ نفع الجارية المغنّية لا ينحصر بالتغنّي، لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها.

وقال بعض الفقهاء المعاصرين: إنّ دعوى الانصراف لا وجه لها، فإنّ النصّ المذكور يشمل ما إذا جعل الوصف المحرّم شرطاً في المعاملة، وقصد المتبايعان الحرام من الوصف المذكور، كما إذا اشترى الجارية المغنّية بحيث لوحظ وصف كونها مغنّية دخيلاً في زيادة الثمن، وقصدا في المعاملة هذه الجهة بحيث لولاها لما اشتراها، ويشمل ما إذا جعل شرطاً للمعاملة، وزيد ثمنها باعتبار الوصف،

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

• • • • • • • • • • • • •

إلّا أنّه لم يقصد الحرام من ذلك الوصف، بل جعلاه شرطاً باعتبار أنّه وصف كمال قد يصرف في المحرّم، وقد يصرف في المحلّل.

نعم، هو منصرف عمّا إذا اشترى الجارية بما هي جارية من دون دخالة الوصف المحرّم في زيادة الثمن وإن كان داعياً إلى اشترائها وبذل الثمن الزائد بإزائها؛ لأنّ النصّ المذكور ظاهر في بيع الجارية المغنّية بما هي مغنّية بأن يكون الوصف العنواني ملحوظاً في المعاملة، ولا يشمل ما إذا كان بيعها وشراؤها بما هي جارية بحيث لو اشتراها بداعي أنّها مغنّية، وظهر أنّها ليست بتلك الصفة، إلّا أنّه يثبت له خيار تخلّف الوصف.

وسيّدنا الأُستاذ اختار أوّلاً ما اختاره أُستاذه، ولكن قال بعده: «لقائل أن يقول: مقتضى إطلاق دليل المنع عدم الفرق بين الصور المذكورة في عدم جواز البيع، ويكفي لترتّب الفساد تحقّق الموضوع وهو صدق كون الجارية مغنّية».

وقال بعض الفحول من الفقهاء: «أمّا الأخبار فالظاهر شمولها للجارية المغنّية التي شغلها التغنّي، وكانت معدّة لذلك، سواء كان الثمن المجعول في مقابلها بلحاظ كونها مغنّية، ومنشأ لهذا الأثر كلّاً أو بعضاً، أم جعل بلحاظ نفس ملكة التغنّي مع قطع النظر عن العمل أو مع النظر إلى الأثر المحلّل، كالقراءة بحسن صوتها، أو التغنّي لزفّ الأعراس، أو بلحاظ ذاتها، أو صفتها الأُخرى كالخياطة لصدق كون ثمنها ثمن المغنّية، فإنّها عبارة عن الذات الموصوفة بالصفة المعدّة لذلك، والثمن يجعل في مقابل الموجودة في الخارج، وهي الجارية المغنّية، ومجرّد عدم لحاظ كون الثمن لصفتها لم يخرجها عنها ولا يضرّ بصدق كون الثمن ثمن المغنية. نعم، لو جعل الثمن بازاء وصف الخياطة ـ مثلاً ـ لم يصدق أنّه ثمن المغنّية، أو باع الكلّي الموصوف بالخياطة وسلّم الخياطة المغنّية.

• • • • • • • • • • • • • •

والحاصل: يكون المقام نظير بيع المسكر الخارجي، إذا جعل الثمن بازائه بلحاظ كونه مادّة سيّالة، لا بلحاظ مسكريّته، فإنّه من الواضح صدق كون الثمن بازائه ثمن المسكر، ومجرّد اللحاظ لا يوجب بطلان الصدق.

وبعبارة واضحة: إذا كانت الجارية مغنّية وأراد المشتري منها التغنّي وتشبّث بحلّيته لتصحيح المعاملة وتملّك الجارية، وأراد البائع أيضاً تصحيحها وحلّيّة ثمنها بجعل الثمن بإزاء ذاتها مجرّدة عن الصفة أو بلحاظ سائر أوصافها دون صفة التغنّي أو بإزائها للأثر المحلّل فراراً من الحرام إلى الحلال لا يمكن لهما ذلك، ولا تصحّح تلك البيع، لصدق أنّ ثمنها ثمن المغنّية، وهذا نظير أن ينهى المولى عن ضرب الجارية المغنّية، فضربها لكونها خيّاطة أو لذاتها حيلة لعدم مخالفته.

إن قلت: إنّ الأخبار محمولة على الغالب، وهو مورد بيع المغنّيات وتزييد القيمة لصنعها.

قلت: إنّ الغلبة لو صارت موجبة للانصراف في موارد أُخر لا توجب ذلك في المقام؛ لأنّ مناسبة الحكم والموضوع وفهم العرف توجبان التعميم، بل إلغاء الخصوصيّة لو كانت واردة في مورد خاصّ فالانصراف ممنوع، والإطلاق محكم.

وأمّا صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، فالظاهر منها أنّ الجواري كانت موجودة عند بعض الموالي، وجعل ثلث قيمتهنّ لأبي الحسن عليه السلام، فالقاعدة تقتضي صحّة الوصيّة لو قلنا بأنّ للجواري المغنّيات قيمة بلحاظ سائر أوصافهنّ، أو بلحاظ ذواتهنّ، وإن زعم الموصي بأنّ لهنّ قيمة بلحاظ التغنّي، وهذا الزعم الباطل لا يوجب بطلانها، فلو فرض أنّ لهنّ قيمة واقعيّة ملحوظة لدى الشارع كان ثلثها لأبي الحسن عليه السلام، فردّه الوصيّة دليل على أنّ بيعهنّ مطلقاً حرام، وثمنهنّ سحت، سواء تباع بلحاظ صفة التغنّي أو بلحاظ غيرها، وإلّا لقال: بعهنّ بلحاظ سائر أوصافهنّ.

• • • • • • • • • • • • • •

إن قلت: يمكن أن يكون ردّ قيمة الجارية المغنّية لمنافاة القبول لمقام شرافته وتنزّهه.

قلت: إنّ الظاهر من قوله: «إنّ ثمنها سحت» أنّه سحت لكلّ شخص لا لخصوص مقام الإمامة.

إن قلت: يحتمل أن يكون الموصى به قيمتهنّ بلحاظ الصفة المحرّمة، فجعل ثلث ماليّة تلك الجهة له عليه‌السلام، فتكون الوصيّة باطلة من هذه الجهة.

قلت: إنه بعيد عن ظاهر الرواية وترك الاستفصال يدلّ على خلافه.

إن قلت: يحتمل أن يكون الردّ لأجل أنّه لا تكون لهنّ قيمة الّا بلحاظ صفة التغنّي.

قلت: إنّه بعيد غايته، بل مقطوع الخلاف.

أقول: أمّا ما ذكره سيّدنا الأُستاذ وبعض الفقهاء المعاصرين ـ من شمول النصّ للجارية التي ليس شغلها التغنّي، بل تقدر عليه، ومنع انصراف النصّ عن هذه الصورة ـ فليس بتامّ، لما عرفت من أنّ القدرة على المحرّم لا شبهة في عدم كونها منقصة في الجارية، بل تعدّ كمالاً لها. ومناسبة الحكم والموضوع تمنع تحقّق الإطلاق، فإنّ العرف يفهم من الجارية المغنّية في الرواية أنه شغلها فعلاً، وأمّا مَن لم تشتغل بالتغنّي في عمرها أو اشتغلت به ولكن تابت عنه بالفعل، فالنصّ لا يشملها والعرف ببابك.

وأمّا ما ذكره بعض الفحول: من أنّ المعيار في الحرمة وشمول النصّ، جعل الثمن بإزاء الجارية المغنّية ـ أي التي يكون التغنّي شغلها بالفعل ـ وإن كان بلحاظ صفة التغنّي والقدرة عليه مع قطع النظر عن العمل، أو بلحاظ القراءة بحسن صوتها التي هي جائزة، أو بلحاظ ذاتها، أو صنعتها الأُخرى كالخياطة؛ إذ اللحاظ المذكور

لا يغيّر الواقع ، وهو صدق كون ثمن الجارية المذكورة ثمن الجارية المغنّية التي هي موضوع للحرمة في الرواية . والموضوع للحرمة في الرواية عبارة عن الذات الموصوفة بالتغنّي والمعدّة له ، وهو متحقّق بالفعل ولو مع اللحاظ المذكور ، فإذا ثبت أنّ الموجود في الخارج هي الجارية المغنّية ، والثمن يجعل في مقابل الموجودة في الخارج ، ومجرّد عدم لحاظ كون الثمن لصفتها لا يضرّ بصدق كون الثمن ثمن المغنّية .

فنقول : إنّ ما ذكره من حرمة بيع الجارية ولو بلحاظ المنفعة المحلّلة كالقراءة لحسن صوتها ، أو بلحاظ خياطتها ، أو بلحاظ ذاتها بحيث لم يقع جزء من الثمن بازاء هذه الصفة قابل للنقاش ؛ إذ ليس فرق بين هذه الجارية وبين الجارية التي ليست بمغنّية إلّا قدرتها عليه ، وهي ليست بمنقصة كما عرفت .

ومجرّد كونها مغنّية لا يوجب بطلان البيع الواقع عليها لو لم يقع جزء الثمن بازاء صفة التغنّي ، فإنّه ﷺ قد صرّح بأنّ الثمن لو جعل في مقابل وصف الخياطة أو تابت المغنّية عن عملها ، فالظاهر صحّة بيعها لانصراف الأخبار عن هذه الصورة ويسأل منه ما الفرق بينما لو جعل الثمن في مقابل وصف الخياطة وبينما لم يصرّح بذلك ، وإنّما اشتراها أو باعها بهذا اللحاظ ؟ وما الفرق بين مَن تاب وبين مَن لم يتب ؟ إلّا أنّ المعاوضة وقعت عليها بلحاظ الخياطة لماذا ينصرف النصّ عن المورد الذي ذكره ولا ينصرف عن مثل المقام ؟

وأمّا ما ذكره من النقض ببيع المسكر الخارجي ، وجعل الثمن بازائه بلحاظ كونه مادّة سيّالة لا بلحاظ مسكريته ، حيث قال : فإنّه من الواضح صدق كون الثمن بازائه ثمن المسكر ومجرّد اللحاظ لا يوجب بطلان الصدق ، فنقول : تارة يلاحظ المادّة السيّالة التي يترتّب عليها المنفعة المحلّلة من دون شربها المترتّب عليه المسكريّة ،

• • • • • • • • • • • • •

كالتداوي من التدهّن بها، فالكلام هنا هو الكلام، فإنّ البيع بهذا العنوان لا يصدق عليه بيع المسكر، والأدلّة منصرفة عنه، وأمّا إذا لم يترتّب على عنوان المادّة السيّالة إلّا المسكريّة فهو عبارة أُخرى عن بيع المسكر الذي خارج عن محلّ كلامنا، فالنقض غير وارد. وأمّا ما ذكره: من أنّ ردّ الإمام عليه السلام الوصيّة من دون الاستفصال دليل على أنّ وجود المنافع الأُخرى لا يصحّح البيع ولا يخرج الثمن عن كونه سحتاً، فنقول: إنّ الظاهر من الجواب أنّ ترك الاستفصال في المورد لا يكون دليلاً على ما ذكره؛ لأنّ قوله لا حاجة لي فيها لا لسان له، ولا يدلّ على أنّ وجود المنافع الأُخرى لا يصحّح البيع، ولعلّ البيع المذكور كان بلحاظ أنّهنّ مغنّيات بالفعل وشغلهنّ كان التغنّي الحرام فقط. وكيفما كان فالحقّ أن يقال إنّ الظاهر من الرواية المذكورة حرمة بيع الجارية المغنّية المعدّة للتغنّي والتلهّي.

إن قلت: إنّ الروايات الدالّة على حرمة بيع الجارية المغنّيّة معارضة لما دلّ على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنّة وطلب الرزق، كرواية عبدالله بن الحسن الدينوري، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، فاشتري المغنّيّة أو الجارية تحسن أن تغنّي أُريد بها الرزق لا سوى ذلك؟ قال: **اشترِ وبع**»[١]، إلّا أنّها مجهولة للدينوري.

وكمرسلة الصدوق، قال: «سأل رجل عليّ بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت، فقال: **ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة** يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأمّا الغناء فمحظور»[٢]، وهي أيضاً ضعيفة بإرسالها، ومع ضعف سنديهما لا حاجة إلى البحث عن دلالتهما. فتلخّص: أنّ الحقّ هو حرمة بيع الجارية المغنّية التي أُعدّت للتغنّي واللهو واللعب، وأمّا الأزيد من هذا فلا دليل

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

المسألة الثالثة [١]: يحرم بيع العنب ممّن يعمله خمراً بقصد [٢] أن يعمله، وكذا بيع [٣] الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً؛ لأنّ [٤] فيه

على حرمته، كما عرفت تفصيله.

[١] من المسائل التي ذكرها بقوله: «فهنا مسائل ثلاث».

[٢] الجار متعلّق بقوله: «بيع العنب»، أي بيع العنب بقصد أن يعمل المشتري العنب خمراً.

[٣] أي كذا يحرم بيع الخشب ممّن يعمله صنماً أو صليباً بقصد أن يعمل المشتري ما اشتراه من الخشب صنماً أو صليباً.

إن قلت: إنّ هذه المسألة تكرار للمسألة الأولى ـ التي هي بيع العنب لمن يعمله خمراً والخشب لمن يصنعه صنماً ـ ولا وجه لجعلها مسألة مستقلّة، وذكرها بعنوان المسألة الثالثة.

قلت: ليس هذه المسألة تكراراً للمسألة الأولى؛ لأنّ في المسألة الأولى بيع العنب بشرط أن يعمل العنب خمراً، أو بيع الخشب بشرط أن يعمل صليباً أو صنماً، بخلاف هذه المسألة، فإنّ عمل العنب خمراً أو صنع الخشب صليباً لم يشترط في ضمن المعاوضة، بل كان ذلك داعياً للمعاوضة، فكم فرق واضح بين المسألتين.

[٤] أي إنّما قلنا بأنّ بيع العنب حرام في الفرض المذكور في المتن؛ لأنّ في بيع العنب إعانة على الإثم. بتقريب: أنّ عمل الخمر أو صنع الصنم أو الصليب حرام، وبيع العنب ـ وكذا بيع الخشب ـ إعانة على عمل الخمر، وعلى صنع الصنم والصليب وهي إعانة على الإثم، والإعانة على الإثم حرام بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1].

---

(١) المائدة ٥: ٢.

إعانة على الإثم والعدوان، ولا إشكال ولا خلاف في ذلك [١]. أمّا لو لم يقصد ذلك [٢] فالأكثر [٣] على عدم التحريم، للأخبار [٤] المستفيضة:

منها: خبر ابن اُذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كَرْم [٥] أيبيع [٦] العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، أو مسكراً [٧]؟ فقال عليه السلام: إنّما باعه حلالاً

---

[١] أي في حرمة بيع العنب لمن يعمله خمراً، أو في حرمة بيع الخشب لمن يصنعه صنماً. وملخّص كلامه: أنّه استدلّ على حرمة بيع العنب أو الخشب بداعي صرفه في الحرام بوجهين:

الأوّل: إنّه مصداق للإعانة على الإثم، فيكون حراماً.

الثاني: إنّه لا إشكال ولا خلاف في حرمته. هذا كلّه إذا باع العنب ـ مثلاً ـ ممّن يعمله خمراً بداعي أن يعمله خمراً. وأمّا إذا باعه لا بداعي أن يعمله خمراً، فقال الماتن قدس سره: «ذهب الأكثر إلى جواز بيعه».

[٢] أي لم يقصد البائع من بيع العنب أو الخشب عمل الخمر أو الصنم، ولم يصدر البيع منه بهذا الداعي، بل باعه للمشتري الذي يعلم أنّه يعمله خمراً، كما يبيع العنب لغيره ممّن لا يعمله خمراً.

[٣] أي ذهب أكثر الفقهاء إلى عدم تحريم البيع.

[٤] أي عدم التحريم يكون لأجل الأخبار الكثيرة التي لم تبلغ حدّ التواتر.

[٥] بفتح الكاف وسكون الراء وهو شجر العنب.

[٦] الهمزة للاستفهام، والسؤال عن حكم البيع.

[٧] والمسكر أعمّ من الخمر؛ إذ يمكن أن يؤخذ من العنب مسكراً ولا يسمّى خمراً، أو إنّ المسكر راجع إلى التمر بأن يؤخذ منه ما يكون مسكراً ولا يسمّى خمراً.

في الإبّان [١] الذي يحلّ شربه [٢] أو أكله ، فلا بأس ببيعه »(١).

ورواية أبي كهمس ، قال : « سأل رجل أبا عبدالله عليه‌السلام ـ إلى أن قال :ـ هو ذا [٣] نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً »(٢) ، إلى غير [٤] ذلك ممّا هو دونهما في الظهور ،

---

[١] بكسر الهمزة وفتح الباء المشدّدة . أبّان الشيء : أوّله وحينه يطلق على الشيء عند أوانه وبدايته .

[٢] أي شرب عصير العنب ، أو يحلّ أكل العنب .

[٣] يمكن أن يكون مركّباً من ضمير وإشارة ، أي إنّ الأمر كما تقول .

وقال صاحب الجواهر : « قيل هو ذا بفتح الهاء وسكون الواو ، كلمة مفردة تستعمل للتأكيد ، والتحقيق والاستمرار والتتابع والاتّصال مرادفة كلمة « همى » بالفارسيّة ، لا أنّ المراد منه الضمير والإشارة » .

أقول : إنّ إثبات ما ذكره مشكل .

[٤] أي إلى غير هذين الحديثين من الأحاديث الواردة في بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً ـ التي هي أضعف ظهوراً من الحديثين المذكورين ـ .

وقال المحقّق المامقاني في توضيح العبارة : « إنّه قدس‌سره أراد بما دونهما في الظهور غير ما يشهد بالجمع بين الأخبار بحمل ما دلّ على المنع على الكراهة » . ثمّ ذكر صحيحة البزنطي وخبر يزيد بن خليفة الحارثي . وقال بعد ذكرهما : إنّ كون هاتين الروايتين دون ما ذكره من الخبرين غير خفيّ على مَن لاحظ مساقهما .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٥ .

(٢) المصدر المتقدّم : الحديث ٦ .

وقد تعارض [١] تلك بمكاتبة ابن أُذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه [٢] صلباناً، قال: لا»(١).

ورواية عمرو بن حريث: «عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم ؟قال: لا»(٢)، وقد يجمع بينهما [٣] وبين الأخبار المجوّزة بحمل [٤] المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً، أو تواطئهما [٥] عليه.

---

[١] بصيغة المجهول، أي يقع التعارض بين الأخبار الدالّة على الجواز وبين مكاتبة ابن أُذينة، ووقوع التعارض بينهما متوقف على عدم الفرق بين الخشب والعنب، وكون كلتا المسألتين من وادٍ واحد.

[٢] أي من المشتري الذي يشتري الخشب ليصنعه صلباناً، وهو الصليب.

[٣] أي بين الأخبار المانعة، أي بعض الفقهاء جمعوا بين الطائفتين، حيث حملوا الأخبار الدالّة على عدم جواز بيع العنب على صورة اشتراط المنفعة المحرّمة على المشتري في ضمن العقد، أو على صورة توافقهما عليه في الخارج. وحملوا الأخبار المجوّزة على غير صورة الاشتراط.

[٤] كلمة «الباء» للتبيين، وهي متعلّقة بقوله: «وقد يجمع»، وبيان لوجه الجمع بين الأخبار المانعة وبين الأخبار المجوّزة، أي يكون الجمع المذكور بهذا النحو.

[٥] أي بحمل الأخبار المانعة على صورة توافق المتبايعين على اشتراط جعل الخشب صليباً.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الباب ٤٢ الحديث ٢.

وفيه [١]: أنّ هذا في غاية البعد؛ إذ [٢] لا داعي للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنماً في [٣] متن بيعه، أو خارجه [٤]، ثمّ [٥] يجيئ ويسأل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا [٦] في المستقبل وحرمته. وهل يحتمل [٧] أن يريد الراوي بقوله: «أبيع التوت ممّن يصنع الصنم والصليب» أبيعه مشترطاً عليه، وملزماً في متن العقد، أو قبله أن لا يتصرّف فيه إلّا بجعله

---

[١] أي في الجمع المذكور إشكال، وهو أنّ الحمل المذكور بعيد عن ظاهر الروايات.

[٢] تعليل لما ذكره بقوله: «في غاية البعد». وملخّصه: أنّ الحمل المذكور بعيد عن مورد سؤال السائل؛ إذ الداعي للبائع تحصيل الثمن الزائد وهو غير متوقّف على اشتراط صناعة الخشب صنماً، فلو لم يكن تحصيله متوقّفاً على الاشتراط المذكور لا يحصل له الداعي على الاشتراط المذكور كي يسأل الإمام عن حكمه. إذن فالروايات تأبى هذا الحمل.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «اشتراط»، أي لا داعي للمسلم أن يشترط صناعة الصنم في متن بيعه، بأن يقول: بعتك الخشب على أن تصنعه صليباً أو صنماً.

[٤] أي يشترط صناعة الصنم خارج بيعه بأن يتوافق المتبايعان على اشتراطها، ثمّ أوقعا البيع مبنيّاً عليه.

[٥] أي بعدما اشترط صناعة الخشب يجيئ ويسأل الإمام عليه السلام عن أنه هل يجوز الاشتراط في المستقبل أم لا؟

[٦] أي عن جواز فعل هذا الشرط وحرمة فعله. والحاصل: أنّه إذا لم يوجد داعٍ للمسلم لهذا الاشتراط فلا يكون سؤاله ناظراً إلى السؤال عن حكم الاشتراط المذكور. إذن فيكون الحمل المذكور بعيداً.

[٧] هذا الاستفهام استفهام إنكارى وشاهد على بعد الحمل المذكور، وأنّه خلاف

صنماً ؟ فالأوْلى [١] حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد [٢] من الأخبار على الكراهة، كما أفتى به جماعة، ويشهد له [٣] رواية الحلبي[1]: «عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً ؟ فقال: بعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحبّ إليّ [٤]، ولا أرى به [٥] بأساً»،

الظاهر، وأنّه جمع تبرعي. وحيث أنّه لا يحتمل أن يريد الراوي هذا المعنى من قوله: «أبيع التوت...»، فحمل الرواية على هذا المعنى، أي على اشتراط صنع الصنم من الخشب يكون في غاية البعد.

[١] وهو ليس بمعنى اسم التفضيل كي يكون الحمل المتقدّم أيضاً صحيحاً، بل بمعنى التعيّن، أي إذا ثبت أنّ الحمل المتقدّم باطل فيتعيّن هذا الحمل.

[٢] أي الأخبار الكثيرة شاهدة لهذا الحمل، فيرفع اليد عن ظاهر النهي في الحرمة، ويحمل على الكراهة.

[٣] أي يشهد لحمل الأخبار المانعة على الكراهة رواية الحلبي، وهذه الرواية من إحدى الروايات الشاهدة على حمل النهي الوارد في الأخبار المانعة على الكراهة. وفي بعض المتون ذكر رواية رفاعة بدل رواية الحلبي، ولذا صار مورد نقاش المحشيين، كالمامقاني والشهيدي، وغيرهما. وقالا: «ليست الرواية التي ذكرها الماتن رواية رفاعة، وقد اشتبه الأمر عليه عند النقل».

[٤] إنّ قوله عليه السلام: «**بعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحبّ إليّ**» صريح في جواز بيعه ممّن يصنعه خمراً، إلّا أنه مرجوح فيكون مكروهاً، فهذه الرواية الدالّة على الكراهة شاهدة لحمل الأخبار الناهية على الكراهة.

[٥] أي لا أرى ببيعه ممّن يصنعه خمراً بأساً. وهذه الجملة أصرح من سابقتها

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

وغيرها [١]، أو التزام [٢] الحرمة في بيع الخشب ممّن يعمله صليباً أو صنماً، لظاهر تلك الأخبار [٣]، والعمل في مسألة بيع العنب وشبهها على [٤] الأخبار المجوّزة. وهذا الجمع [٥]

في الدلالة على الجواز، فتكون شاهدة لحمل الأخبار الناهية على الكراهة.

[١] أي غير هذه الرواية من الروايات الشاهدة على الكراهة، سيأتي ذكرها في ضمن تحقيقاتنا، فانتظر.

[٢] هذا إشارة إلى الجمع الثاني بين الطائفتين، أي الروايات المانعة والمجوّزة. وملخّصه: أنّ التعارض بينهما مبنيّ على التعدّي عن مورد كلّ منهما إلى مورد الآخر، بأن يقال: إنّ ما دلّ على حرمة بيع الخشب تدلّ على بيع حرمة العنب أيضاً، ولا خصوصيّة للخشب. وما دلّ على جواز بيع العنب تشمل بيع الخشب أيضاً من دون خصوصيّة للعنب، وأمّا إذا قلنا بعدم جواز التعدّي من مورد كلّ خبر إلى غيره، فلا يقع التعارض بينهما، لأنّ مورد النفي يغاير مورد الإثبات فلم يبق موضوع للتعارض لاختصاص الأخبار المانعة ببيع الخشب ممّن يعلم أنّه يصنعه صنماً؛ لكون موردها بيع الخشب، ولا وجه للتعدّي منه إلى غيره، واختصاص الأخبار المجوّزة ببيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً.

[٣] أي إنّما التزمنا بالحرمة في خصوص بيع الخشب... لظاهر الأخبار المانعة في خصوص تحريم بيع الخشب، وذلك لورودها في خصوص بيع الخشب، والتعدّي منه إلى غيره يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «والعمل»، أي يجب العمل على الأخبار المجوّزة في مسألة بيع العنب وشبهها، كمسألة التمر، ولا يتعدّى منها إلى بيع الخشب كي يقع التعارض بين الخبرين.

[٥] أي هذا الجمع الذي ذكرناه على سبيل منع الخلو، وهو إمّا حمل الأخبار

قول فصل [١] لو لم يكن قولاً بالفصل [٢]. وكيف كان [٣] فقد يستدلّ على حرمة البيع ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام: بعموم [٤] النهي عن التعاون على الإثم والعدوان. وقد يستشكل في صدق الإعانة [٥]،

المانعة على الكراهة، أو حمل الأخبار المانعة على بيع الخشب ممّن يعمله صليباً. وحمل الأخبار المجوّزة على بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

[١] أي قاطع للنزاع بين الأخبار المذكورة، ورافع للتعارض بينهما، وهو العلاج الوحيد للتعارض في المقام، فإنّ الأخبار المانعة تحمل على بيع الخشب لصنع الصليب، ولا يتعدّى منه إلى بيع العنب، لأنّه من المحتمل اهتمام الشارع بالمنع عن مقدّمات عبادة غير الله اهتماماً أكثر من سائر المحرّمات؛ ولأجل الاهتمام في مورد الأخبار الدالّة على المنع لا يجوز التعدّي منه إلى بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً.

[٢] هذا إشارة إلى ضعف الجمع المذكور، أي الجمع المذكور يكون قولاً ثالثاً في المسألة، ومخالفاً للإجماع المركّب من المثبتين والنافين؛ إذ الفقهاء بين مجوز مطلقاً، ونافٍ مطلقاً. أمّا الجواز في بعض الموارد كبيع العنب دون بعضها كبيع الخشب، خلاف إجماعهم.

[٣] أي سواء كان الجمع المذكور قولاً بالفصل أم لا.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «يستدلّ» تقريب الاستدلال به هو: أنّ بيع شيء ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام مصداق للإعانة على الإثم، إذ صرف المبيع في الحرام وهو عمل العنب خمراً إثم، وبيعه إعانة على هذا الإثم، فيشمله عموم قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾.

[٥] أي يستشكل في صدق الإعانة على الإثم على بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

بل يمنع [١]، حيث [٢] لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان، بناءً [٣] على أنّ الإعانة هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه [٤] لا مطلقاً [٥]. وأوّل مَن أشار إلى هذا [٦] المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد

---

[١] هذا ترقٍّ عمّا قبله؛ إذ معنى الاستشكال أنّ المستشكل لم يجزم ببطلان صدق الإعانة، بل صدقها على البيع مردّد ومشكل، وهذا بخلاف المنع، فإنّه ظاهر في أنّ عدم صدق الإعانة مقطوع.

[٢] إشارة إلى وجه عدم صدق الإعانة على الإثم على بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً ونحوه، أي إنّما لا تصدق الإعانة على البيع المذكور؛ لأنّ البائع لم يقصد ببيعه الخشب أو العنب وقوع الفعل المحرّم ـ وهو صنع الصليب أو عمل الخمر ـ من المشتري، فالبائع معين، والمعان هو المشتري، والبيع إعانة على تقدير صدق الإعانة.

[٣] أي هذا الإشكال في صدق الإعانة إنّما يتمّ بناءً على أنّ معنى الإعانة عبارة عن الإتيان ببعض مقدّمات الفعل الصادر من الغير، ويكون الإتيان ببعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصول الفعل من الغير.

[٤] أي بقصد حصول الفعل من الغير الذي هو فاعل للفعل المحرّم.

[٥] أي لا تصدق الإعانة على الإثم بمجرّد حصول بعض مقدّمات فعل الغير ولو من دون قصد حصول الفعل من الغير.

وأمّا بناءً على أنّ الإعانة تصدق بمجرّد الإتيان ببعض مقدّمات الفعل الصادر من الغير، سواء أتى به بقصد حصول الفعل من الغير أم لا، فلا أساس لهذا الإشكال.

[٦] أي إلى هذا الإشكال، وهو عدم صدق الإعانة من دون قصد البائع صدور الفعل المحرّم من المشتري.

في هذه المسألة [١]، حيث إنّه [٢] بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة، قال [٣]: ويؤيّده [٤] قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾. ويشكل [٥] بلزوم عدم جواز بيع شيء ممّا يعلم عادة التوصّل به إلى محرّم لو تمّ هذا الاستدلال [٦] فيمنع معاملة أكثر الناس [٧].

---

[١] أي في مسألة بيع الخشب لمن يصنعه صنماً، أو بيع العنب لمن يعمله خمراً.

[٢] أي المحقّق الثاني حكى أوّلاً القول بمنع بيع العنب أو الخشب حال كون القول المذكور مستنداً إلى الأخبار الدالّة على منع البيع المذكور. ثمّ قال بعد ذكر الأدلّة المانعة: «ويؤيّد المنع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا...﴾ الآية، وإنّما ذكر الآية مؤيّدة للأدلّة المانعة ولم يذكرها دليلاً مستقلّاً لأجل النقاش الآتي فيها».

[٣] أي حيث إنّ المحقّق قال بعد حكاية القول بالمنع.

[٤] أي يؤيّد القول بالمنع قوله تعالى، مضافاً إلى الأخبار المانعة.

[٥] وهذا إشكال نقضي من المحقّق الثاني على مَن ذكر الآية الشريفة تأييداً للقول بالمنع. وملخّصه: أنّه لو تمّ الاستدلال بحرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً أو الخشب ممّن يعلم أنّه يصنعه صنماً بالآية الشريفة ـ بدعوى أنّه إعانة على الإثم ـ للزم منه عدم جواز بيع كلّ شيء يعلم البائع عادة أنّه يقع مقدّمة موصلة إلى الحرام، وهو مستلزم لحرمة معاوضة أكثر الناس، وهو كما ترى.

[٦] أي لو تمّ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا...﴾ الآية على حرمة بيع العنب أو الخشب ممّن يعلم أنّه يصرفه في الحرام.

[٧] لأنّ أكثر الناس يكون فعلهم مقدّمة من مقدّمات أفعال الغير، فإنّ التاجر الذي يستورد الأقمشة والطعام يكون عمله هذا مقدّمة لمعصية الغير لأنّه قد يشتري منه الفاسق والكافر الأقمشة والطعام ويتقوّى بهما على معصية الله،

والجواب عن الآية [١] المنع من كون محلّ النزاع [٢] معاونة ، مع أنّ الأصل الإباحة [٣] ، وإنّما تظهر [٤]

وكذا بائع اللحم والخبز تعدّ أفعاله وصرفه الأموال للعصاة لأنّهم يشترون الخبز واللحم ويأكلون فيتقوّون بها على معصية الله .

[١] أي الجواب عن الاستدلال بالآية . وهذا ردّ من المحقّق على مَن استدلّ بالآية الشريفة على حرمة بيع العنب والخشب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً وصنماً ، وجواب حلّي عن الاستدلال بالآية .

[٢] وهو بيع العنب لمن يعلم أنّه يعمله خمراً ، أو بيع الخشب لمن يعلم أنّه يصنعه صنماً .

وملخّص هذا الردّ : إنّا نمنع أن يكون بيع العنب أو الخشب في مقامنا هذا من مصاديق المعاونة على الإثم ، هذا **أوّلاً** .

[٣] وهذا ردّ ثانٍ من المحقّق الثاني على الاستدلال بالآية على حرمة بيع العنب .

وملخّصه : أنّ مقتضى « كلّ شيء لك حلال » حلّيّة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً فيما إذا شككنا في صدق الإعانة على الإثم عليه .

أقول : لا أدري كيف تكون أصالة الإباحة ردّاً على الاستدلال بالآية ، فإنّه مع صدق الإعانة وتماميّة الاستدلال بالآية لا يبقى مجال للاستدلال بالإباحة ، ومع الشكّ في صدق الإعانة وإن كان مقتضى أصالة الإباحة جواز البيع تكليفاً ، إلّا أنّه ليس هذا ردّاً على الاستدلال بالآية ، فإنّ ردّها يكون بالقول بعدم جواز التمسّك بالعموم أو الإطلاق في الشبهة المصداقيّة على تقدير الشكّ في صدق المعاونة على البيع المذكور ، ومعناه عدم تماميّة الاستدلال بها في حدّ نفسه ، لا أنّ أصالة الإباحة مانعة عن الاستدلال بالآية .

[٤] تتمّة لما ذكره بقوله : « المنع من كون محلّ النزاع معاونة » ، أي بيع العنب

المعاونة مع بيعه [١] مع ذلك القصد [٢]، ووافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة [٣] من متأخّري المتأخّرين كصاحب الكفاية وغيره. هذا [٤]، وربّما زاد بعض المعاصرين [٥] على اعتبار القصد: اعتبار وقوع المعان عليه في تحقّق مفهوم الإعانة في الخارج، وتخيّل [٦] أنّه لو فعل فعلاً بقصد الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقّق منه [٧]

ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً لا يصدق عليه المعاونة على الإثم، وإنّما يصدق المعاونة إذا باع العنب مع قصده أن يعمل خمراً، وأمّا لو باعه من دون قصده لأن يعمل خمراً فلا يصدق على البيع المذكور عنوان المعاونة على الإثم.

[١] أي مع بيع العنب ممّن يعمله في الخمر.

[٢] أي مع قصد البائع أن يعمل المشتري العنب خمراً.

[٣] فاعل لقوله: «ووافقه»، أي وافق المحقّق الثاني جماعة من متأخّري المتأخّرين في أنّهم أيضاً اعتبروا القصد في تحقّق مفهوم الإعانة.

[٤] أي خد ما ذكرناه في هذه المسألة.

[٥] وهو المولى محمّد مهدي النراقي في كتابه «العوائد»، فإنّه زاد شرطاً آخر في تحقّق مفهوم الإعانة على الشرط الأوّل. وملخّصه: أنّه اعتبر في تحقّق مفهوم الإعانة شرطين:

الأوّل: قصد وقوع الفعل من المعان في الخارج.

الثاني: وقوع المعان عليه في الخارج في تحقّق مفهوم الإعانة، بحيث لو باع العنب بقصد تحقّق الخمر في الخارج من المشتري، ولكن لم يتحقّق التخمير في الخارج لما صدق الإعانة على الخمر.

[٦] أي تخيّل النراقي أنّ البائع لو باع عنباً بقصد تحقّق التخمير من المشتري.

[٧] أي فلم يتحقّق الإثم، وهو عمل الخمر أو صنع الصليب من الغير،

لم يحرم [١] من جهة صدق الإعانة ، بل [٢] من جهة قصدها ، بناءً [٣] على ما حرّره: من حرمة الاشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تحقّقه [٤]، وأنّه لو

وهو المشتري في المقام.

[١] جواب لقوله: «لو فعل فعلاً...»، أي لو فعل البائع ـ مثلاً ـ فعلاً بقصد تحقّق التخمير وهو لم يتحقّق في الخارج من المشتري لم يحرم الفعل الفلاني ـ كبيع العنب ـ من باب صدق الإعانة عليه، إذ المروض أنّ مفهوم الإعانة لا يصدق على الفعل كبيع العنب بمجرّد قصد تحقّق الإثم الفلاني، وإنّما هو يتوقّف عليه وعلى تحقّق الإثم الفلاني في الخارج، وحيث إنّ المفروض لم يتحقّق التخمير من المشتري خارجاً، فلا يصدق على بيع العنب الإعانة على الإثم كي يحرم بمقتضى الآية الشريفة.

[٢] أي بل يحرم الفعل المقدّمي، أي الذي هو مقدّمة للحرام الصادر من الغير من جهة قصد الإعانة، فإنّ قصد الإعانة على الإثم مصداق للتجرّي، فيكون حراماً من باب حرمة التجرّي.

[٣] أي ما ذكره المحقّق النراقي ـ من ثبوت الحرمة للفعل الذي هو مقدّمة لوقوع الحرام من الغير من جهة قصد الإعانة ـ مبنيّ على ما حرّره النراقي في «العوائد» من أنّ الاشتغال بمقدّمات الحرام الصادر من الغير حرام إذا اشتغل بها بقصد تحقّق الحرام من الغير، فعلى هذا المبنى يكون بيع العنب الصادر من البائع بقصد أن يعمله المشتري خمراً حراماً وإن لم يتحقّق التخمير في الخارج، لكون هذا الفعل تجرّياً من البائع؛ لأنّه اشتغل بمقدّمات الحرام بقصد تحقّق الإعانة المحرّمة، وهي لم تتحقّق، فتكون حرمته من باب حرمة التجرّي، لا من باب تحقّق الإعانة على الإثم.

[٤] أي بقصد تحقّق الحرام من المعان عليه.

تحقّق الفعل [١] كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم ، ومن جهة الإعانة ، وفيه [٢] تأمّل ، فإنّ [٣] حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء ، سواء حصل أم لا ، ومن اشتغل ببعض مقدّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصّل إليه فهو داخل في الإعانة على الإثم [٤]، ولو تحقّق

---

[١] أي لو تحقّق الفعل الحرام كالتخمير من المشتري ـ مضافاً إلى قصد البائع لتحقّق التخمير ـ يكون البيع حراماً لجهتين :

الأُولى: كون الفعل الحرام ـ الذي تحقّق في الخارج ـ مصداقاً لحرمة الاشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تحقّقه الذي هو مصداق للتجرّي .

الثانية: كونه مصداقاً للإعانة على الإثم ، فتعدّد العنوان يوجب تعدّد الحرام ، ويترتّب عليه تعدّد العقاب : عقاب للاشتغال بمقدّمات الحرام الموجب لصدق التجرّي عليه ، وعقاب لأجل الإعانة على الإثم .

[٢] أي فيما أفاده النراقي من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج بالإضافة إلى اعتبار قصد الإعانة تأمّل وإشكال .

[٣] تفصيل لوجه التأمّل في كلام النراقي . وهو : أنّ حقيقة الإعانة على شيء وماهيّتها هو الإتيان بمقدّمات الفعل المحرّم الصادر من الغير ، سواء حصل الفعل المحرّم المعان عليه في الخارج أم لا ، ولذا يصدق أن يقال : أعانه على قتل زيد ولكن لم يتحقّق منه القتل ، فإذا كانت الإعانة هو الفعل بقصد حصول الشيء ، فما أفاده النراقي من توقّف مفهوم الإعانة وتحقّقها في الخارج على وقوع المعان عليه في الخارج غير تامّ .

[٤] وإن لم يكن بعض مقدّمات الحرام موصلاً إلى تحقّق الحرام في الخارج ، فإنّ نفس الاشتغال ببعض مقدّمات الحرام بقصد التوصّل إلى الحرام يكفي في تحقّق الإعانة على الحرام .

الحرام [١] لم يتعدّد العقاب. وما أبعد [٢] ما بين ما ذكره المعاصر [٣]، وبين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد [٤].

فعن المبسوط [٥] الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن [٦] يخاف

---

[١] أي لو تحقّق الحرام المعان عليه بالإضافة إلى الإتيان ببعض مقدّمات الحرام الصادر من الغير لم يتعدّد العقاب كما قاله النراقي بأنّه حرام من جهة قصد التوصّل إلى الحرام، ومن جهة صدق الإعانة؛ لأنّه لا دليل على تعدّد العقاب المدّعى في كلام النراقي وما ذكره لا يصلح للدليليّة، فعلى هذا يكون كلام النراقي باطلاً.

[٢] والشيخ يتعجّب من البون البعيد بين قول النراقي وبين قول المشهور.

[٣] وهو النراقي، حيث ذكر أنّه يعتبر في تحقّق الإعانة وقوع الفعل المعان عليه في الخارج، مضافاً إلى اعتبار قصد الإعانة.

[٤] أي عدم اعتبار قصد حصول الحرام من الغير في صدق الإعانة، فيكون في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: تحقّق الإعانة بمجرّد الإتيان ببعض مقدّمات فعل الغير وإن لم يقصد وقوع الفعل في الخارج، وهو الذي ذهب إليه أكثر الفقهاء.

القول الثاني: تحقّق الإعانة بالإتيان ببعض المقدّمات مع القصد.

القول الثالث: تحقّق الإعانة بإتيان بعض المقدّمات مع القصد، وتحقّق المعان عليه في الخارج.

[٥] من هنا شرع في أن يذكر كلام الفقهاء لإثبات أنّ ظاهر أكثر الفقهاء عدم اعتبار قصد المعان عليه في صدق الإعانة، أي حكى عن «المبسوط» الاستدلال.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «بذل الطعام»، أي وجوب بذل الطعام لمن هو في معرض التلف بسبب الجوع.

تلفه بقوله ﷺ [١]: «مَن أعان على قتل مسلم [٢] ولو بشطر [٣] كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً [٤] بين عينيه آيس من رحمة الله»(١).

وقد استدلّ في التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين، بانّ [٥]

---

[١] أي الاستدلال بقوله ﷺ على وجوب بذل الطعام.

[٢] وفي المصدر كلمة «مؤمن» بدل «مسلم».

[٣] أي بجزء من أجزاء الكلمة.

[٤] حال لفاعل جاء. تقريب الاستدلال به على أنّ الشيخ في «المبسوط» قائل بعدم اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة هو: «أنّه استدلّ على وجوب بذل الطعام لمن هو في معرض التلف بقوله: **مَن أعان على قتل مسلم**، وأطلق عنوان الإعانة عى القتل على من لم يبذل طعامه لمن يخاف تلفه، وجعل عدم بذل الطعام من مصاديق الإعانة على القتل، والحال أنّ عدم بذل الطعام ليس بقصد تلف مَن ليس عنده الطعام وهو في معرض التلف، فيفهم من هذا الاستدلال أنّ الشيخ لا يقول باعتبار القصد في تحقّق الإعانة، بل هي تتحقّق بمجرّد إيجاد بعض مقدّماته وإن لم يقصد وقوع الفعل الحرام كما هو كذلك في الممسك لطعامه، فإنّ قصده من عدم بذل طعامه ليس تلف المؤمن بل قصده عدم البذل فقط المنجرّ إلى تلفه، ومع ذلك جعل الشيخ الإمساك من مصاديق الإعانة.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ...»، أي استدلّ العلّامة بأنّ في بيع السلاح لأعداء الدين إعانة.... تقريب الاستدلال بكلام العلّامة على أنّه يقول بعدم اعتبار قصد وقوع الحرام في صدق الإعانة هو: أنّه جعل بيع السلاح لأعداء

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٤.

فيه إعانة على الظلم. واستدلّ المحقّق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجّس ممّن يستحلّه: بأنّ [١] فيه إعانة على الإثم. وقد استدلّ المحقّق الأردبيلي على ما حكي عنه من القول بالحرمة في مسألتنا [٢]: بأنّ [٣] فيه إعانة على الإثم. وقد قرّره [٤] على ذلك [٥] في الحدائق، فقال: «إنّه [٦] جيّد في حدّ ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز».

الدين مصداقاً للإعانة على الظلم، مع أنّ البائع لم يقصد الإعانة لهم، وإنّما قصد من بيع السلاح تحصيل الربح فقط. فيفهم من هذا أنّ قصد وقوع الحرام لا يعتبر في صدق الإعانة.

[١] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، أي في بيع العصير المتنجّس إعانة على الإثم، فيظهر من استدلال المحقّق أنّه عدّ بيع العصير مصداقاً للإعانة على الإثم وإن لم يقصد البائع شرب المستحلّ له، فإنّ الظاهر منه أنّ نفس البيع بما أنّه مقدّمة من مقدّمات شرب العصير إعانة له.

[٢] أي حكى عنه أنّه قائل بالحرمة في مسألة بيع العنب ممّن يعمله خمراً، وبيع الخشب ممّن يعمله صنماً.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، أي استدلّ الأردبيلي بأنّ في بيع العنب إعانة على الإثم، والظاهر منه أنّ مجرّد بيع العنب ممّن يعمله خمراً مصداق للإعانة على الإثم، وإن لم يقصد البائع تحقّق التخمير من المشتري.

[٤] أي قد قرّر صاحب الحدائق استدلال الأردبيلي وأمضاه.

[٥] أي على أنّ الإعانة على الإثم صادقة على بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً وإن لم يقصد وقوع الفعل الحرام في الخارج ببيعه هذا.

[٦] أي استدلال الأردبيلي جيّد في حدّ نفسه، فالآية الدالّة على حرمة الإعانة على الإثم تدلّ على حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً لو كانت سليمة

وفي الرياض ـ بعد ذكر الأخبار السابقة الدالّة على الجواز ـ قال: «وهذه النصوص [١] وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، بل ربّما كان بعضها صريحاً [٢]، لكن في مقابلتها [٣] للأُصول، والنصوص المعتضدة بالعقول إشكال [٤]»، انتهى [٥].

والظاهر أنّ مراده [٦] بالأُصول: قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، ومن العقول [٧] حكم العقل بوجوب التوصّل إلى دفع المنكر مهما أمكن.

عن المعارضة بالأخبار الدالّة على جواز البيع، فالمقتضي للحرمة موجود، وهي الآية إن كان المانع مفقوداً، وهو كونها سليمة عن المعارض.

[١] أي النصوص الدالّة على جواز بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً.

[٢] أي صريحاً في الدلالة على جواز البيع.

[٣] أي لكن في صلاحيّة مقابلة النصوص الدالّة على الجواز للأُصول والنصوص الدالّة على حرمة بيع العنب أو الخشب لمن يعمله خمراً أو صنماً إشكال.

[٤] أي يشكل تقابل الأخبار المجوّزة للأُصول والنصوص المانعة التي تعاضدها العقول؛ لأنّ العقل أيضاً يقبّح إعانة الإنسان غيره على فعل القبيح.

[٥] أي انتهى كلام صاحب الرياض.

[٦] أي مراد صاحب الرياض بالأُصول قاعدة...

إن قلت: الأُصول جمع، وأقلّه ثلاثة، فكيف أُطلقت على قاعدة واحدة، وهي قاعدة حرمة الإعانة على الإثم.

قلت: إطلاق الأُصول على أصل واحد والقواعد على قاعدة واحدة كثير في كلماتهم، ولعلّ المراد بالأُصول الجنس لا الجمع كي يقال إنّ أقلّه ثلاثة.

[٧] أي مراد صاحب الرياض من العقول حكم العقل بوجوب دفع المنكر ولو بترك بيع العنب أو الخشب لفاعل المنكر.

ويؤيّد ما ذكروه [١] من صدق الإعانة بدون القصد: إطلاقها [٢] في غير واحد من الأخبار: ففي النبويّ(١) المرويّ في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام : «مَن أكل الطين فمات، فقد أعان على نفسه [٣]».

وفي العلويّ(٢) الوارد في الطين المرويّ أيضاً [٤] في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام :

---

[١] أي ما ذكره أكثر الفقهاء.

إلى هنا ذكر كلام الفقهاء كشيخ الطائفة، والعلّامة، والمحقّق الثاني، والأردبيلي، وصاحب الحدائق، وصاحب الرياض، لإثبات عدم اعتبار قصد وقوع الحرام في صدق الإعانة، ومن هنا شرع بذكر الأخبار.

وملخّصه: أنّ إطلاق الإعانة في الأخبار من غير تقييد بالقصد أيضاً يؤيّد ما في كلام أكثر الفقهاء من عدم اعتبار القصد في تحقّق الإعانة، وإنّما ذكر الأخبار بعنوان التأييد؛ لإمكان النقاش في الإطلاق بعد احتمال كون القصد مقوّماً للإعانة فيكون التمسّك بالإطلاق لإثبات صدق الإعانة من دون قصد من قبيل التمسّك بالإطلاق في الشبهات المصداقيّة.

[٢] فاعل لقوله: «يؤيّد»، أي إطلاق الإعانة في كثير من الأخبار على الإعانة بدون القصد ـ حيث وردت فيها مطلقة من دون أن تكون مقيّدة بقصد الإعانة ـ يؤيّد عدم اعتبار القصد في تحقّق مفهوم الإعانة.

[٣] بتقريب: أنّ المستفاد منه أنّ أكل الطين المنجرّ إلى الموت يعدّ مصداقاً للإعانة، سواء كان الأكل بقصد الموت أم لا.

[٤] أي العلويّ أيضاً كالنبويّ مرويّ في الكافي.

---

(١) الكافي: ٦: ٢٦٦، الحديث ٨٠.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

«فإن أكلته ومتّ فقد أعنت على نفسك» [١]، ويدلّ عليه [٢] غير واحد [٣] ممّا ورد في أعوان الظلمة، وسيأتي [٤].

وحكي أنّه سأل [٥] بعض الأكابر فقيل له: إنّي رجل خيّاط أخيط للسلطان ثيابه، فهل تراني داخلاً بذلك [٦] في أعوان الظلمة؟ فقال له [٧]: المعين لهم مَن يبيعك الإبر والخيوط، وأمّا أنت فمن الظلمة أنفسهم [٨].

---

[١] أي أعنت على قتل نفسك وهذه الرواية أيضاً دلّت على أنّ أكل الطين الموصل إلى الموت مصداق للإعانة، سواء كان الأكل بداعي الموت أم لا.

[٢] أي يدلّ على عدم كون القصد مقوّماً لصدق الإعانة، وحصولها بدون القصد إلى حصول الإثم من الغير.

[٣] أي الأخبار الكثيرة الواردة في أعوان الظلمة، فإنّ عنوان غير واحد كناية عن الكثير وليس المراد منه معناه اللغوي الصادق على أزيد من واحد.

[٤] أي سيأتي في باب الولاية من قِبل الجائر، فإنّ الأخبار الواردة هناك كلّها خالية عن اعتبار قصد وقوع الحرام في تحقّق مفهوم الإعانة.

[٥] بصيغة المجهول، والمراد ببعض الأكابر عبدالله بن المبارك، والاستشهاد بكلامه لإثبات أنّ القصد لا يكون دخيلاً في تحقّق مفهوم الإعانة إنّما هو باعتبار أنّه فهم ذلك من لفظ الإعانة، وحيث إنّه من أهل اللسان والعرف ففهمه يكون دليلاً على أنّ هذا المعنى هو المتفاهم عرفاً من لفظ الإعانة.

[٦] أي بخياطتي للسلطان ثيابه.

[٧] أي قال بعض الأكابر للسائل.

[٨] إنّ قول بعض الأكابر أقوى شاهد على عدم دخالة القصد في تحقّق الإعانة؛ لأنّ مَن يبيع الإبرة والخيط للخيّاط لا يقصد وقوع الحرام من الخيّاط في الخارج، وإنّما غرضه الاسترباح بحسب العادة، ومع ذلك عدّه بعض الأكابر

وقال المحقّق الأردبيلي في آيات أحكامه [١] في الكلام على الآية [٢]: «الظاهر أنّ المراد بالإعانة على المعاصي مع القصد [٣]، أو على الوجه الذي يصدق أنّها إعانة مثل [٤] أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه [٥] إيّاها ،

من أعوان الظلمة ، فهو شاهد على عدم دخالة القصد في تحقّق مفهوم الإعانة .

[١] أي في كتابه المسمّى بآيات الأحكام .

[٢] أي في مقام النقاش في الاستدلال بقوله : ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ .

[٣] أي المراد بالإعانة على الإثم أن يأتي ببعض مقدّماته مع قصد حصول الإثم في الخارج ، أو أن يكون فعله على الوجه الذي يصدق على الفعل المذكور عرفاً أنّه إعانة على الإثم ، فالمحقّق الأردبيلي يعتبر في صدق الإعانة في الخارج أحد الأمرين : إمّا قصد حصول الحرام في الخارج ، أو الصدق العرفي ، وهو يكفي وإن لم يقصد وقوع الحرام في الخارج .

[٤] من هنا شرع بذكر المثالين لصدق الإعانة على الإثم ، وإن لم يقصد المعين تحقّق الحرام في الخارج .

المثال الأوّل: أن يطلب الظالم العصا من شخص . . .

المثال الثاني : أن يطلب القلم ، فإنّ مجرّد إعطاء العصا للظالم مع علمه بأنّه يطلبها لضرب المظلوم إعانة عليه حتّى مع عدم قصد المعطي الإعانة على الضرب ، وكذا مجرّد إعطاء القلم له لكتابة ظلم إعانة عليه وإن لم يقصدها المعطي ، حيث يحكم العرف في أمثال هذين الموردين أنّ هذا العمل ـ وهو إعطاء العصا أو القلم ـ إعانة للظالم على ظلمه .

[٥] أي يعطي الشخص المذكور العصا للظالم . الضمير الفاعل المستتر في قوله : « فيعطيه » راجع إلى الشخص المطلوب منه العصا ، والضمير المتّصل ـ الذي

أو يطلب [١] القلم لكتابة ظلم فيعطيه [٢] إيّاه، ونحو ذلك ممّا يعدّ معونة [٣] عرفاً، فلا يصدق على التاجر الذي يتّجر لتحصيل غرضه أنّه [٤] معاون للظالم العاشر [٥] في أخذ العشور، ولا [٦] على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلماً، وغير ذلك ممّا لا يحصى. فلا يعلم صدقها [٧] على بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً، ولذا [٨] ورد في الروايات الصحيحة جوازه [٩]،

هو المفعول الأوّل راجع إلى الظالم، والضمير المنفصل ـ الذي هو المفعول الثاني وهو قوله: «إيّاها» ـ راجع إلى العصا.

[١] أي يطلب الظالم القلم...

[٢] أي يعطي الشخص القلم للظالم.

[٣] كما إذا طلب منه أن يبنى له سجناً، فإنّ هذا العمل يعدّ إعانة للظالم على ظلمه بنظر العرف، وإن لم يقصد البنّاء للسجن من عمله هذا إلّا الربح.

[٤] أي لا يصدق أنّ التاجر معاون للظالم في أخذ العشور. وقوله: «في أخذ العشور» متعلّق بقوله: «معاون».

[٥] والمراد منه مَن يأخذ العُشر من أموال الناس، ويقال له في العصر الحاضر: «آخذ الضريبة».

[٦] أي لا يصدق على الحاج المذكور أنّه معين للظلمة. والفرق بين المقامين هو الصدق العرفي، فإنّهم يرون بعض الأفعال الصادرة إعانة على الإثم، ولا يرون بعض الأفعال الصادرة إعانة عليه.

[٧] أي صدق الإعانة على الإثم.

[٨] أي ولأجل عدم صدق الإعانة على الإثم على البيع المذكور.

[٩] أي جواز بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً

وعليه [١] الأكثر، ونحو ذلك [٢] ممّا لا يخفى»، انتهى كلامه [٣] رفع مقامه.

ولقد [٤] دقّق النظر، حيث [٥] لم يعلّق صدق الإعانة على القصد ولا أطلق [٦] القول بصدقها بدونه، بل علّقه [٧] بالقصد،

ولو صدق عليه الإعانة على الإثم لا يمكن الأخذ بالروايات المجوّزة وتخصيص القاعدة؛ إذ هي آبية عن التخصيص.

[١] أي على جواز بيع العنب استقرّ رأي أكثر الفقهاء.

[٢] أي لا يعلم صدق الإعانة على نحو بيع العنب والخشب من الأمثلة، كبيع الحديد لمن يعمله سكّيناً ليقتل به إنساناً.

[٣] أي انتهى كلام المحقّق الأردبيلي. وملخّص كلامه أنّه يعتبر في صدق الإعانة في الخارج أحد الأمرين: إمّا قصد الإعانة على الإثم، أو الصدق العرفي على نحو منع الخلوّ.

[٤] هذا الكلام من الشيخ وهو في مقام مدح الأردبيلي بأنّه دقيق النظر.

[٥] بيان لوجه دقّة نظر الأردبيلي. وملخّصه: أنّه لم يعلّق تحقّق الإعانة على قصد وقوع الحرام بحيث يكون القصد مقوّماً لتحقّق مفهوم الإعانة.

[٦] أي لم يقل الأردبيلي بأنّ الإعانة تتحقّق بمجرّد تحصيل بعض مقدّمات الحرام وإن لم يكن بقصد حصول الحرام.

وملخّص الكلام: أنّه لم يقل بأنّ القصد مقوّم للإعانة بحيث لا تصدق الإعانة بانتفاء القصد في جميع الموارد، ولم يقل بصدق الإعانة بدون القصد بقول مطلق، بل علّق صدق الإعانة على أحد الأمرين.

[٧] أي علّق صدق الإعانة بالقصد في بعض الموارد، وبالصدق العرفي في الموارد الأخرى التي تتحقّق عرفاً، وإن لم يكن قصد من المعين على تحقّق

أو بالصدق العرفي وإن لم يكن قصد. لكن أقول [١]: لا شكّ في أنّه إذا لم يكن مقصود الفاعل [٢] من الفعل وصول الغير إلى مقصده، ولا [٣] إلى مقدّمة من مقدّماته، بل يترتّب عليه [٤] الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمّى [٥]

الفعل الحرام من الغير.

[١] من هنا شرع في الإشكال على الأردبيلي.

وملخّص إشكاله عليه: أنّ ما ذكره المحقّق الأردبيلي من الفرق بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، وبين بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، أو بيع الخشب ممّن يصنعه آلة للقمار حيث قال بصدق الإعانة على الإثم على إعطاء العصا للظالم، وعدم صدقها على بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً غير تامّ؛ وذلك لأنّه لا فرق في صدق الإعانة على الحرام بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، وبين بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً أو بيع الخشب ممّن يعمله صنماً، حيث إنّ في كلّ منهما يحصل بفعل المكلّف أمر يمكن للغير صرفه في الحرام أو الحلال مع علم المكلّف أنّ ذلك الغير يصرفه في خصوص الحرام.

[٢] أي إذا لم يكن مقصود فاعل مقدّمة من مقدّمات الحرام وصول الغير إلى الحرام.

[٣] أي لا يكون مقصود فاعل بعض مقدّمات الحرام وصول الغير إلى مقدّمة من مقدّمات مقصده وهو الحرام.

[٤] أي بل يترتّب على فعل الفاعل ـ وهو بعض مقدّمات الحرام ـ الوصول إلى الحرام من دون قصد الفاعل الوصول إلى الحرام.

[٥] أي لا يسمّى الفعل الصادر من الفاعل الذي هو مقدّمة للحرام الصادر من الغير

إعانة كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور [١]، ومسير [٢] الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً. وكذلك [٣] لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل [٤] ودعاه إليه وصول [٥] الغير إلى مطلبه الخاصّ،

إعانة على الإثم.

[١] حيث انّ تجارة التاجر وإن كانت مقدّمة لتحقّق الحرام من العشّار، وهو أخذ الضريبة الماليّة المسمّاة بالعشور، إلّا أنّ داعيه إلى تجارته كسب المال وتحصيل الربح لنفسه لا للعشّار.

[٢] حيث إنّ الحاج غرضه من السفر إلى مكّة أداء الحجّ، لا أخذ المال منه ظلماً، وإن كان سفره مقدّمة لأخذ المال منه ظلماً، فإنّ سيره هذا مع علمه بأخذ المال منه لا يعدّ إعانة على الظلم.

والحاصل: أنّ الإتيان ببعض مقدّمات الحرام الصادر من الغير على صور ثلاث. وهذا الذي ذكره إلى هنا هي الصورة الأُولى منها، وهي أن لا يقصد الفاعل من فعله وصول الغير إلى الحرام، ولا إلى مقدّمة الحرام. فذكر المصنّف ﷺ أنّ فعله هذا لا يصدق عليه الإعانة على الإثم.

[٣] من هنا شرع في بيان الصورة الثانية، وهي أن يكون قصد الآتي ببعض مقدّمات فعل الغير وصول الغير إلى مطلبه الخاصّ، كما إذا قصد بائع العنب وصول المشتري إلى التخمير.

[٤] وهو فاعل لقوله: «قصد»، ومفعوله محذوف، أي فيما إذا قصد فاعل المقدّمة بفعله المقدّمي وصول الغير إلى الحرام.

[٥] فاعل لقوله: «ودعاه»، أي وصول الغير إلى مقصوده دعى فاعل المقدّمة إلى أن يأتي بالفعل المقدّمي لكي يصل الغير إلى مقصوده.

وقال الشهيدي: «إنّ وصول الغير إلى مطلبه ممّا تنازع فيه العاملان أحدهما

فإنّه يقال إنّه [١] أعانه على ذلك المطلب ، فإن كان [٢] عدواناً مع علم المعين به صدق الإعانة على العدوان ، وإنّما الإشكال [٣] فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بين المعصية وغيرها ، مع العلم [٣] بصرف الغير إيّاها إلى المعصية ، كما إذا باعه [٥] العنب ، فإنّ مقصود البائع [٦] تملّك المشترى له وانتفاعه به ، فهي [٧] إعانة له بالنسبة إلى

(قصد) وهو يستدعي نصبه على المفعوليّة ، أي قصد الفاعل وصول الغير .

وثانيهما : يستدعي رفعه على الفاعليّة ، وهو قوله : (دعا) » ، انتهى . وما ذكرناه من توضيح العبارة حلّ لهذه المشكلة .

[١] أي الفاعل ـ الذي قصد بفعله وصول الغير إلى مقصده ـ أعان الغير على الوصول إلى ذلك المطلب .

[٢] أي إن كان المطلوب الذي وصل إليه الغير مصداقاً للمعصية ـ مع علم المعين بكون مطلبه عدواناً ـ صدق على المعين أنّه أعان الغير على المعصية .

ملخّص كلامه : أنّ الصورة الأُولى لا يصدق فيها أنّه أعان الغير بلا إشكال ، كما أنّ الصورة الثانية لا إشكال في صدق الإعانة على الإثم فيها .

[٣] أي إنّما الإشكال في الصورة الثالثه .

[٤] أي مع علم البائع بأنّ المشتري يصرف المقدّمة إلى المعصية .

[٥] أي باع البائع العنب ممّن يعلم أنّه يصرفه في المعصية ، فإنّ البائع ببيعه العنب قصد تمكّن المشتري من مقدّمة مشتركة ، وهي العنب ، فإنّه مشترك بين المعصية وهي التخمير وبين الحلال وهو الأكل .

[٦] أي مقصود البائع من بيع عنبه تملّك المشتري للعنب وانتفاع المشتري بالعنب .

[٧] لعلّ التأنيث باعتبار الخبر ، أي بيع العنب إعانة للمشتري بالنسبة إلى أصل

إلى أصل تملّك العنب، ولذا[١] لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاصّ[٢] في جميع أُموره أو في خصوص تملّك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقاً[٣]. فمسألة[٤] بيع العنب ممّن يُعلم أنّه يجعله خمراً نظير[٥]

تملّك العنب الذي هو مقدّمة للتخمير الحرام.

[١] أي ولأجل أنّ بيع العنب إعانة للمشتري على أصل تملّك العنب الذي هو مقدّمة مشتركة بين المعصية وغيرها.

[٢] وهو المشتري للعنب، فإذا نهى عن معاونة هذا الشخص، سواء كان في شرائه للعنب أو في سائر أُموره يحرم عليه بيع العنب؛ لأنّ النهي عن معاونته في جميع أُموره يشمل بيع العنب أيضاً؛ لأنّه معاونة له في تملّكه العنب.

[٣] أي حتّى لو لم يجعله خمراً؛ لأنّ الحرام هو معاونته في تملّك العنب، أو في جميع أُموره، والبيع يعدّ معاونة لتملّكه الذي هو مقدّمة مشتركة بين الحرام والحلال.

[٤] لمّا بيّن شيخنا الأنصاري الصور الثلاث في المسألة ـ وقال: «إنّه لا إشكال في عدم صدق الإعانة في الصورة الأُولى، كما أنّه لا إشكال في صدق الإعانة في الصورة الثانية، إنّما الإشكال في الصورة الثالثة، ثمّ اختار أنّه إعانة على أصل تملّك العنب الذي هو مقدّمة مشتركة بين الحرام والحلال، وليس إعانة على خصوص الحرام» ـ أورد على المحقّق الأردبيلي: بأنّ دعوى الفرق من الأردبيلي في صدق الإعانة على الإثم بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، وبين بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، حيث قال بالصدق في الأوّل دون الثاني، غير تامّة.

[٥] خبر لقوله: «فمسألة...».

إعطاء السيف أو العصا لمن يريد [١] قتلاً أو ضرباً ، حيث [٢] إنّ الغرض من الإعطاء هو ثبوته [٣] بيده والتمكّن منه ، كما أنّ الغرض من بيع العنب تملّكه [٤] له ، فكلّ من البيع والإعطاء بالنسبة إلى أصل تملّك الشخص واستقراره في يده إعانة [٥] ، إلّا أنّ الإشكال [٦]

---

[١] على نحو اللفّ والنشر المرتّب ، أي نظير إعطاء السيف لمن يريد قتل شخص ، أو إعطاء العصا لمن يريد ضربه .

والحاصل : أنّ المسألتين من وادٍ واحد ، فإن كان إعطاء السيف أو العصا إعانة على التمكّن من مقدّمة مشتركة بين الحرام والحلال ، كذلك بيع العنب أيضاً إعانة على التمكّن من مقدّمة مشتركة بين الحرام والحلال .

[٢] بيان لما ذكره : من عدم الفرق بين بيع العنب وبين إعطاء السيف أو العصا ، أي كما أنّ الغرض من إعطاء السيف أو العصا تمكّن المكلّف من صرفه في الحلال والحرام ؛ إذ بعد أخذه السيف أو العصا له أن يقتل المظلوم أو يضربه ، وله أن يحفظ بهما نفسه عن السباع ، كذلك الغرض من بيع العنب تمكّن المشتري من صرفه في الحلال بأن يأكله ، ومن صرفه في الحرام بأن يجعله خمراً .

[٣] أي استقرار السيف أو العصا بيد الظالم ، وتمكّن الظالم من السيف أو العصا .

[٤] أي تملّك المشتري العنب وتمكّنه من صرفه في الحلال والحرام .

[٥] أي بيع العنب إعانة بالنسبة إلى أصل تملّك المشترى للعنب ، وليس إعانة بالنسبة إلى الحرام وإعطاء السيف أو العصا إعانة بالنسبة إلى استقرار أحدهما في يد الظالم لا بالنسبة إلى ضربه أو قتله .

إذن فتفصيل الأردبيلي بالقول بالحرمة في إعطاء السيف ، والقول بعدم الحرمة في بيع العنب ممّا لا وجه له .

[٦] إلى هنا بيّن أنّ كلاً من بيع العنب وإعطاء السيف أو العصا إعانة على

في أنّ العلم [١] بصرف ما حصل بإعانة البائع [٢] والمعطي في [٣] الحرام هل يوجب [٤] صدق الإعانة على الحرام أم لا ؟

فحاصل محلّ الكلام هو أنّ الإعانة على شرط الحرام [٥] مع العلم

أصل التمكّن من المقدّمة التي هي قابلة لأن تصرف في الحلال والحرام، والإعانة على أصل التمكّن ليس بحرام، وإنّما الكلام فيما إذا علم البائع أو المعطي للسيف أو العصا أنّه لو باع العنب لصرفه المشتري في الحرام، وكذا لو أعطى السيف إلى الظالم لصرفه في الحرام.

[١] أي علم البائع ـ مثلاً ـ أو علم معطي السيف أو العصا.

[٢] المراد من قوله: «ما حصل بإعانة البائع» هو العنب، والمراد من قوله: «ما حصل بإعانة المعطي» هو السيف أو العصا.

[٣] الجارّ متعلّق بقوله: «بصرف»، أي صرف ما حصل في يد المشتري بسبب إعانة البائع أو في يد الظالم بسبب إعانة المعطي في الحرام.

[٤] أي علم البائع أو المعطي أنّ مَن تمكّن من العنب بسبب إعانة البائع أو من السيف بسبب إعانة المعطي يصرف العنب أو السيف في الحرام، هل يوجب صدق الإعانة على الحرام ؟

وتوضيحه: أنّ مَن مكّن شخصاً من مقدّمة مشتركة بين الحرام والحلال وهو لا يعلم أنّ المتمكّن من هذه المقدّمة يصرفها في الحلال أو الحرام، أو يعلم أنّه لا يصرفها في الحرام، لا تكون هذه الإعانة إعانة على الإثم، وإنّما الكلام فيما إذا علم أنّه يصرفها في الحرام، فقال الأردبيلي: «إنّه إعانة على الإثم»، وهو محلّ نقاش عند الشيخ.

[٥] هو تملّك المشتري العنب أو استقرار السيف أو العصا عنده.

بصرفه [١] في الحرام هل [٢] هي إعانة على الحرام أم لا ؟ فظهر [٣] الفرق بين بيع العنب وبين تجارة التاجر، ومسير الحاجّ،

---

[١] أي مع علم بائع العنب أنّ المشتري يصرفه في الحرام، كالتخمير، ومع علم معطي العصا للظالم أنّه يصرفها في ضرب المظلوم.

[٢] أي هل الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام أم لا ؟ والأحسن أن يقول: إنّ الإعانة على الشرط المشترك بين الحلال والحرام - مع علم البائع أنّه يصرفه في خصوص الحرام - إعانة على الحرام أم لا ؟

[٣] أي إذا عرفت أنّ الإعانة لا تصدق إذا لم يكن مقصود الفاعل للمقدّمة وصول الغير إلى مقصده، وأنّها تصدق إذا قصد فاعل المقدّمة من فعله المقدّمي وصول الغير إلى مقصده، ظهر لك الفرق بين بيع العنب - فإنّ بيعه لمن يعلم أنّه يعمله خمراً يكون إعانة على الإثم - وبين تجارة التاجر وسفر الحاجّ، فإنّ تجارة التاجر وسفر الحاجّ لا يكون إعانة على الإثم؛ لأنّ بيع العنب إنّما يكون لغرض تمكّن المشتري من صرفه في الحرام والحلال، فيصدق على البائع أنّه أعان المشتري على تمكّنه من صرف العنب في الحرام. وأمّا الغرض من تجارة التاجر فليس تمكّن الظالم من الظلم عليه، بل الغرض منه تحصيل الربح لنفسه، وإنّما يأخذ العشّار ماله ظلماً من دون كونه مقصوداً له في تجارته.

وكذا الحال في سفر الحاجّ، فإنّ غرضه إنّما الإتيان بالأعمال المخصوصة، لا أخذ المال منه ظلماً.

وجه الظهور ما عرفت ممّا ذكرناه من أنّه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده، بل ترتّب عليه وصول الغير إلى مقصده من دون قصد الفاعل له، فلا يسمّى فعل الفاعل إعانة لوصول الغير إلى مقصده،

وإنّ [١] الفرق بين إعطاء السوط للظالم، وبين بيع العنب لا وجه له، وأنّ إعطاء السوط [٢] إذا كان إعانة ـ كما اعترف به [٣] فيما تقدّم من آيات الأحكام ـ كان بيع العنب [٤] كذلك كما اعترف [٥] به في شرح الإرشاد،

وهذا القانون ينطبق على تجارة التاجر، فإنّ مقصوده من تجارته تحصيل الربح لنفسه، وأمّا الوصول إلى الظلم عليه وأخذ الضريبة منه فيترتّب عليه قهراً، وكذا مقصود الحاجّ من سفره الإتيان بالمناسك المخصوصة، وأمّا أخذ المال منه أو صرف المال لنفع الظالم، فإنّما هو يترتّب عليه قهراً، فلا يصدق على التاجر أو الحاجّ أنّه أعان الظالم.

وأمّا إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مطلبه، فيقال إنّه أعانه، وهذا القانون ينطبق على بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، فإنّه يقصد من بيع العنب تمكّن المشتري من تملّك العنب، فإنّه إعانة للمشتري بالنسبة إلى أصل تملّك العنب.

إذن فما ذكره الأردبيلي ـ من عدم صدق الإعانة على كسب التاجر ولا يقال إنّه بفعله أعان الظالم العاشر، ولا على الحاجّ الذي يؤخذ منه المال ظلماً أنّه أعانه ـ تامّ.

[١] أي فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المحقّق الأردبيلي ـ من الفرق بين إعطاء السوط للظالم، وبين بيع العنب ممّن يعمله خمراً، حيث قال بحرمة الأوّل وبعدم حرمة الثاني ـ لا وجه له.

[٢] أي إعطاء السوط للظالم إذا كان إعانة للظالم.

[٣] أي اعترف بأنّ إعطاء السوط إعانة.

[٤] أي كان بيع العنب أيضاً إعانة على الإثم.

[٥] أي اعترف بأنّ بيع العنب إعانة. وملخّص الكلام أنّه لا فرق بين إعطاء السوط

فإذا [١] بنينا على أنّ شرط الحرام حرام مع فعله [٢] توصّلاً إلى الحرام ـ كما جزم به [٣] بعض [٤] ـ دخل [٥] ما نحن فيه في الإعانة على المحرّم، فيكون بيع العنب إعانة على تملّك العنب المحرّم،

وبين بيع العنب فإمّا كلاهما مصداقان للإعانة، وإمّا ليسا مصداقين لها. والتفصيل لا وجه له.

[١] تفريع على قوله: «فحاصل محلّ الكلام هو أنّ الإعانة على شرط الحرام...»، أي إذا عرفت أنّ محلّ الكلام في أنّ الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام أم لا، فاعلم أنّ الإعانة على شرط الحرام تكون إعانة على الحرام إذا بنينا على أنّ إيجاد شرط الحرام ـ مع قصد المعان له التوصّل بالشرط الحرام إلى الحرام المشروط به ـ حرام، وأمّا إذا بنينا على أنّ إيجاد شرط الحرام ليس بحرام، كتملّك المشتري العنب الذي له أن يأكله وله أن يخمّره فلا تكون الإعانة على شرط الحرام حراماً.

ملخّص الكلام: إن بنينا على أنّ تملّك المشتري العنب ـ مثلاً ـ بقصد تخميره في نفسه حرام، كما أنّ تخميره حرام آخر، فيكون بيع البائع لغرض تملّك المشتري العنب إعانة للمشتري على الإثم، وهو شراؤه المحرّم.

[٢] أي مع إتيان الشرط كشراء العنب لأجل التوصّل إلى الحرام، وهو التخمير.

[٣] أي بكون الإتيان بشرط الحرام حراماً.

[٤] قيل نظره فيه إلى كاشف الغطاء، وقيل نظره إلى شريف العلماء، والأمر سهل.

[٥] جواب الشرط، أي إذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام دخل ما نحن فيه، وهو بيع العنب ممّن يعمله خمراً تحت عنوان الإعانة على الإثم؛ لأنّ المفروض أنّ شراء العنب حرام، وبيعه يكون إعانة للمشتري على تملّك العنب الذي يكون حراماً، وهذا معنى الإعانة على الإثم.

مع قصد [١] التوصّل به إلى التخمير ، وإن [٢] لم يكن إعانة على نفس التخمير ، أو على شرب الخمر.

وإن شئت فقل : إنّ شراء العنب للتخمير حرام [٣] ،

---

[١] أي مع قصد المشتري أن يتوصّل بسبب شراء العنب إلى التخمير.

وإن شئت فقل : إنّ شراء العنب بقصد أن يتمكّن من التخمير حرام ، فبيعه إعانة على هذا الحرام .

[٢] كلمة « إن » وصليّة ، أي وإن لم يكن بيع العنب إعانة على نفس التخمير ؛ لأنّ التخمير لا يترتّب على بيع العنب ، والذي يترتّب عليه الشراء وتمكّن المشتري من التخمير بسبب تملّكه العنب ، فالبيع مقدّمة لتملّك المشتري العنب ، فيكون البيع إعانة له ، وأمّا الإعانة على نفس التخمير فتتحقّق بسبب تملّك العنب ، فالبائع أعان المشتري على تملّكه العنب ، والمشتري أعان نفسه على التخمير أو على شرب الخمر ، فكلّ من البيع والشراء إعانة على الحرام .

غاية الأمر أنّ البيع من البائع إعانة على المحرّم الصادر من المشتري وهو الشراء ، ولا يكون إعانة على تخمير المشتري أو شربه الخمر ؛ لعدم قصد البائع من البيع التوصّل إلى التخمير أو شرب الخمر ، وإنّما قصد التوصّل إلى شراء المشتري وتملّكه للعنب والشراء من المشتري إعانة على الحرام الصادر من نفسه ، بدعوى عدم اعتبار المغايرة بين المعين والمعان له ، فيصدق على مشتري العنب بقصد تخميره أنّه أعان بشرائه بذلك القصد نفسه في إثمه ، وهو تخميره .

[٣] لأنّ المشتري يقصد بشرائه هذا توصّله إلى الحرام وهو التخمير ، فالشراء شرط الحرام ، وشرط الحرام حرام ، كما عرفت .

كغرس العنب لأجل ذلك [١]، فالبائع [٢] إنّما يعين على الشراء المحرّم. نعم [٣]، لولم يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير لم يحرم وإن [٤] علم أنه سيخمّر العنب بإرادة جديدة منه. وكذا [٥] الكلام في بائع الطعام على مَن يرتكب المعاصي، فإنّه [٦]

---

[١] أي لأجل التخمير، فكما أنّ غرس العنب لأجل التخمير حرام، لكونه شرطاً له وشرط الحرام حرام، كذلك شراء العنب شرط للحرام وهو التخمير فيكون حراماً؛ لأنّ شرط الحرام حرام.

[٢] أي البائع لا يصدق عليه أنّه أعان على التخمير الحرام، بل يصدق عليه أنّه أعان على شرط الحرام، فصدق الإعانة على الحرام على بيع العنب مبنيّ على أن يكون شرط الحرام حراماً.

[٣] أي ما ذكرنا من أنّ بيع العنب حرام مبنيّ على أن يعلم البائع أنّ الشراء لأجل التخمير، وأمّا لو يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير واحتمل كونه للتجارة فلا يحرم البيع، وذلك لعدم صدق الإعانة على شرط الحرام.

[٤] كلمة «إن» وصليّة، أي وإن علم البائع أنّ المشتري يخمّر العنب في المستقبل، ولكن ليس قاصداً للتخمير حين الشراء، وإنّما يخمّره بقصد جديد حاصل منه بعد البيع، لأنّ الإعانة على الحرام إنّما تصدق إذا كان الشراء بقصد التوصّل به إلى الحرام حين البيع، وأمّا الإرادة الحادثة بعده فلا تفيد بأن كان حين الشراء قاصداً للتجارة أو الأكل. ثمّ قصد تخميره فهذا القصد الحادث لا يفيد في تحقّق الإعانة.

[٥] أي كذا يأتي الكلام المتقدّم في بائع العنب في بائع الطعام أيضاً.

[٦] أي لو علم البائع أنّ المشتري يشتري الطعام لأجل أن يتقوّى به على المعصية.

لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوّي [١] به عند التملّك [٢] على المعصية [٣] حرم [٤] البيع منه. وأمّا العلم [٥] بأنّه يحصل من هذا الطعام قوّة على المعصية يتوصّل بها [٦] إليها، فلا يوجب التحريم.

هذا [٧]،

---

[١] مفعول لقوله: «إرادته»، أي قصد المشتري من شراء الطعام أن يتقوّى بسبب الطعام.

[٢] متعلّق بقوله: «لو علم»، أي لو علم البائع أنّ المشتري قصد التقوّي على المعصية بسبب الطعام عند تملّك الطعام وشرائه.

[٣] متعلّق بقوله: «التقوّي».

[٤] جواب الشرط وهو قوله: «فإنّه لو علم»، أي لو علم البائع قصد المشتري حرم عليه بيع الطعام إلى المشتري المذكور.

[٥] أي أمّا إذا لم يعلم البائع أنّ المشتري عند تملّك الطعام أراد التقوّي بالطعام المبيع على المعصية، ولكن يعلم أنّه سيحصل له من هذا الطعام قوّة على المعصية، ويتوصّل إلى المعصية بسبب التقوية الحاصلة من هذا الطعام.

[٦] أي يتوصّل بتلك القوّة الحاصلة من الطعام المبيع إلى المعصية، فهذا العلم بحصول التقوية لا يوجب تحريم البيع؛ لأنّ الإعانة على الحرام إنّما تصدق إذا علم البائع أنّ المشتري قصد من شراء الطعام حين شرائه وتملّكه التقوّي على المعصية، وأمّا إذا علم أنّه لم يقصد ذلك حين تملّكه للطعام ولكن سيحصل له قوّة في المستقبل ويرتكب الحرام، فلا تصدق الإعانة على الحرام على بيع الطعام، وعليه فلا وجه للتحريم.

[٧] أي خذ هذا المطلب الذي ذكرناه.

ولكنّ [١] الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصّلاً [٢] إليه قد يمنع [٣] ، إلّا من حيث صدق التجرّي [٤] ، والبيع [٥] ليس إعانة عليه وإن كان [٦] إعانة على الشراء ،

---

[١] استدراك عمّا ذكره قبل أسطر بقوله : « فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام دخل بيع العنب ممّن يعمله خمراً في الإعانة على المحرّم » .

وملخّص الاستدراك : أنّه يمكن منع حرمة الإتيان بشرط الحرام ، وهو شراء العنب ، ومعه لا يكون بيع العنب مصداقاً للإعانة على الحرام ، فلا يكون حراماً .

[٢] أي لأجل التوصّل إلى الحرام ، كما هو كذلك في الإتيان بالمقدّمة ، فإنّه يكون لأجل أن يوصل إلى الحرام ، ومع ذلك لا يكون حراماً ، ولذا قلنا إنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام .

[٣] خبر لقوله : « ولكنّ الحكم ... » ، أي الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام ـ وهو تملّك العنب ـ يكون ممنوعاً ؛ لأنّه لم يقم دليل على أنّ مجرّد تملّك العنب بقصد التوصّل إلى التخمير يكون حراماً ، فإنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام ، فلا يكون بيع العنب حراماً من جهة الإعانة على الحرام بعد عدم كون شرط الحرام حراماً .

[٤] أي من حيث صدق التجرّي على الإتيان بشرط الحرام ، فإنّ شراء العنب بقصد التخمير يكون تجرّياً على المولى ، وهو حرام ، فبيع العنب يكون حراماً من جهة إنّه إعانة على التجرّي الحرام .

[٥] وهو جواب عمّا ذكره من أنّ بيع العنب لا يكون إعانة على الحرام إلّا من باب الإعانة على التجرّي . وملخّص جوابه : انّ البيع ليس إعانة على التجرّي .

[٦] أي وإن كان بيع العنب إعانة على الشراء .

إلّا أنّه [١] في نفسه ليس تجرّياً، فإنّ التجرّي يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد [٢].

وتوهّم أنّ الفعل [٣] مقدّمة له فتحرم الإعانة. مدفوع بأنّه لم [٤] يوجد قصد إلى التجرّي حتّى يحرم،

---

[١] أي إنّ مجرّد شراء العنب لا يكون تجرّياً كي يكون بيعه إعانة على التجرّي.

[٢] أي قصد الوصول إلى الحرام.

وملخّص الكلام: أنّ التجرّي من المشتري قوامه بأمرين: اشتراء العنب، وقصد التخمير من العنب، فلا بدّ من تحقّق كلا الأمرين المذكورين في صدق الإعانة، وهما غير متحقّقين في المقام؛ لأنّ بيع العنب وإن كان إعانة على الشراء، إلّا أنّه ليس إعانة على قصد المشتري التخمير من الاشتراء؛ إذ لا معنى للإعانة على قصد الغير فإنّها تتحقّق في الأعمال الجوارحيّة من الغير، ولا موضوع لها في الأعمال الجوانحيّة.

[٣] كالشراء فإنّه مقدّمة للتجرّي، وهو حرام فالإعانة عليه أيضاً حرام.

وتوضيحه: لو سلّمنا أنّ الشراء ليس تجرّياً إلّا أنّه مقدّمة للتجرّي؛ لأنّ التجرّي يحصل بالشراء، وبالقصد إلى التخمير، فالتجرّي يتوقّف على الشراء توقّف المقيّد على المقيّد؛ لأنّ الشراء الذي هو الفعل مقدّمة للشراء بقصد التخمير، فالثاني مقيّد والأوّل مطلق، فيحرم المطلق باعتبار أنّه مقدّمة، وإعانة على المقيّد فتحرم الإعانة على هذا الفعل المطلق الذي هو مقدّمة للتجرّي ـ وهو الشراء ـ، فيكون بيع العنب حراماً من باب الإعانة على الحرام، وهو التجرّي.

[٤] أي لم يوجد من المشتري في إقدامه على الشراء إيجاد الشراء بقصد التجرّي حتّى يكون الشراء من قبيل الإتيان بشرط الحرام توصّلاً إليه.

• • • • • • • • • • • • •

وبعبارة أُخرى: أنّ حرمة الشراء الذي هو مقدّمة للتجرّي أيضاً لا بدّ وأن تكون من باب التجرّي، وكونه تجرّياً يتوقّف على القصد، فلا بدّ فيه من القصد إلى التجرّي حتّى يكون الشراء مقدّمة للحرام الذي هو التجرّي، وتكون الإعانة عليه إعانة على الحرام. والمفروض لم يوجد قصد من المشتري إلى التجرّي كي يكون شراؤه حراماً من باب مقدّمة التجرّي، وبيع العنب حراماً من جهة الإعانة على مقدّمة التجرّي التي هي حرام.

وبعبارة أوضح: إنّما فرضنا أنّ إتيان مقدّمة الحرام كشراء العنب للتخمير لا يحرم إلّا إذا صدق التجرّي على شراء العنب، وهو يكون حراماً من باب المقدّمة للتجرّي، إلّا أنّا نمنع الصغرى في المقام، ونقول: إنّ الشراء لا يكون من قبيل شرط الحرام المأتي به توصّلاً إلى الحرام.

وإن شئت فقل: لا يحرم شراء العنب من باب المقدّمة للتجرّي إلّا بعد تحقّق أمرين: أحدهما: قصد المشتري من الشراء التوصّل إلى التجرّي، والآخر صدق عنوان التجرّي، وهذا الأمر الثاني لا ريب في تحقّقه على تقدير تحقّق الأوّل، لكنّ الأوّل غير متحقّق حيث لم يوجد من المشتري في شرائه العنب قصد التجرّي، وإنّما الذي وجد منه وصار داعياً لشراء العنب هو التخمير.

وبالجملة: بعد البناء على أنّ شراء العنب المقصود به التخمير لا يحرم إلّا من جهة التجرّي، إمّا أن يجعل الحرام الذي اعتبر التوصّل إليه في حرمة الشراء هو التخمير أو التجرّي. وعلى الأوّل وإن وجد من المشتري قصد التوصّل بالشراء إلى الحرام وهو التخمير وصدق على شرائه عنوان التجرّي، إلّا أنّ البيع لا يكون إعانة على هذا الشراء المحرّم من جهة التجرّي، إلّا أن يكون إعانة على التجرّي المحرّم، وليس كذلك، بل إعانة على بعض مقدّماته.

وإلّا [١] لزم التسلسل ،

وعلى الثاني لم يتحقّق من المشتري نفس الشراء المحرّم الذي وقع الكلام في كون البيع إعانة عليه وعدمه ، أعني الشراء المقصود به التوصّل إلى التجرّي ؛ لعدم تحقّق قيده ، وهو القصد إلى التجرّي .

فالفرق بين الصورتين : أنّ في الصورة الأُولى يكون شراء المحرّم موجوداً لوجود التجرّي الذي هوملاك حرمته ، ولوجود قصد التوصّل به إلى التخمير المحرّم ، غاية الأمر ليس البيع إعانة عليه ، بخلاف الصورة الثانية ، فإنّ الشراء فيها لا يكون حراماً ؛ لانتفاء ملاكه ، وهو صدق التجرّي عليه ؛ لأنّ المشتري لم يصدر منه قصد إلى التجرّي ، كما عرفت .

[١] أي وإن وجد قصد من المشتري إلى التجرّي لزم التسلسل .

وقال المحقّق الشيرازي ـ في ذيل قول المصنّف : « مدفوع بأنّه لم يوجد قصد التجرّي ... » ما لفظه ـ : « إنّ المفروض في المقام عدم كفاية مجرّد المقدّمة في التحريم ما لم يصدق عنوان التجرّي على المقدّمة ، وإلّا لكان الشراء حراماً باعتبار كونه مقدّمة للتخمير ولم يحتج إلى صدق عنوان التجرّي عليه ، فمقدّميّة الشراء للتجرّي لا تنفع في تحريمه إلّا مع صدق عنوان التجرّي عليه بأن يأتي به بقصد التجرّي ، وذلك مستلزم للتسلسل ؛ إذ ننقل الكلام حينئذٍ إلى هذا الشراء بقصد التجرّي الذي هو مقدّمة للتجرّي ، فيقال : إنّ ذات الفعل فيه أيضاً مقدّمة للفعل بقصد التجرّي ، فيحتاج إلى قصد ثالث ، فيحصل تجرّ ثالث ، وننقل الكلام حينئذٍ إلى كون ذات الفعل مقدّمة لفعله بقصد التجرّي فنحتاج إلى قصد رابع ، فيحصل تجرّ رابع ، وننقل الكلام حينئذٍ إلى مقدّميّة ذات الفعل لهذا التجرّي الرابع ، فيحتاج إلى قصد خامس . وهكذا إلى ما لا نهاية له » .

فافهم [١]. نعم [٢]،

وقال الشهيدي ـ في ذيل قوله: «وإلّا لزم التسلسل» ـ: «يعني وإن وجد القصد إلى التجرّي لزم التسلسل»، ثمّ قال: «ولم أفهم وجهاً صحيحاً لذلك إلى الآن، فلابدّ من مزيد التأمّل في وجهه، إلّا أن يريد لزوم التسلسل في مقام تطبيق الإعانة على الإثم على البيع، حيث إنّ مع فرض قصد المشتري من الشراء التوصّل إلى التجرّي لا يكون البيع إعانة على التجرّي، لعدم قصده من بيعه تحقّق قصد من المشتري إلى التجرّي، وإنّما يكون إعانة على مقدّمته، وهو ذات الشراء، وهو لا يحرم إلّا بعنوان التجرّي، ومع قصد التوصّل به إلى التجرّي، فلو قصد به التجرّي يكون الشراء تجرّياً، فننقل الكلام إلى هذا التجرّي، ونقول: إنّ البيع إعانة على ذات الشراء، وهو ليس بحرام إلّا إذا قصد به التجرّي، ومع قصده يتولّد تجرّ آخر، فننقل الكلام إلى هذا التجرّي، وهكذا.

[١] لعلّه إشارة إلى أنّ التجرّي ليس بمحرّم شرعاً حتّى تكون مقدّمته محرّمة.

وقال السيّد اليزدي: «وأشار بقوله فافهم إلى دقّة المطلب، أو إلى ما ذكرنا من أنّ صدق الإعانة وإن كان متوقّفاً على القصد، فإنّ الإعانة على أحد جزئي المحرّم إعانة عليه، فالإعانة على الشراء الذي يكون محرّماً إذا ضمّ إليه قصد التوصّل إلى الحرام إعانه على الحرام الذي هو التجرّي.

[٢] استدراك عمّا ذكره بقوله: «ولكنّ الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصّلاً إليه قد يمنع إلّا من حيث صدق التجرّي...».

وملخّص الاستدراك: أنّ ما ذكرناه ـ من عدم صدق الإعانة على الحرام؛ لعدم كون الإعانة على شرط الحرام حراماً كي تكون الإعانة عليه إعانة على الحرام، إلّا أن يصدق عليه الإعانة على التجرّي الحرام ـ إنّما يتمّ لو لم يرد

لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس [١] للخمر دخل [٢] الإعانة عليه في الإعانة على الإثم. كما أنّه [٣] لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس على [٤]

نهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام، وأمّا لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام فيكون هذا الشرط حراماً وتكون الإعانة عليه إعانة على الحرام.

[١] أي غرس العنب لأجل تخمير العنب، حيث ورد النهي بالخصوص عن غرس العنب الذي هو شرط لإيجاد الخمر فتكون الإعانة على الغرس حراماً.

[٢] جواب الشرط وهو قوله: «لو ورد...»، أي دخل الإعانة على الشرط في باب الإعانة على الإثم. ولعلّ غرضه من النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام. رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها**»[1].

والإشكال عليها بضعف السند بعمرو بن شمر وإن كان مبنيّاً على المختار، إلّا أنّه لا يرد على مسلك الشيخ، وأمثاله ممّن يرون عمل المشهور جابراً، فلا تغفل.

[٣] دليل آخر على أنّ شرط الحرام حرام، مضافاً إلى النهي عن الغرس. وملخّصه: أنّ المستفاد من الرواية حرمة الغرس مع أنّه مقدّمة بعيدة للتخمير، فيكون تملّك العنب حراماً بالأولويّة؛ لكونه من المقدّمات القريبة للتخمير.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «لو استدللنا».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حرمة التملّك للتخمير حرم [١] الإعانة عليه أيضاً بالبيع [٢].

فتحصّل ممّا ذكرناه [٣]: أنّ قصد الغير [٤] لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين ، وإنّ [٥] محلّ الكلام هي الإعانة على شرط الحرام

---

[١] جواب الشرط ، أي حرم الإعانة على تملّك العنب أيضاً ، فيكون بيع العنب حراماً ؛ لأنّه إعانة على الحرام الثابت بالفحوى ، وهو تملّك العنب .

[٢] أي حرم الإعانة على تملّك العنب المتحقّقة بسبب بيع العنب .

[٣] أي تحصّل من جميع ما ذكرناه إلى هنا في هذا المبحث أُمور :

الأوّل: إنّ صدق الإعانة على فعل المعين وبيع البائع للعنب متوقّف على قصد المشتري من شراء العنب للتخمير ، فإذا لم يحرز قصد المعان وهو المشتري التخمير من شراء العنب لا يمكن الحكم بحرمة فعل المعين ، وهو بيع البائع للعنب . وهذا الأمر قد تحصّل وعلم ممّا ذكره آنفاً من أنّ الإعانة على الإثم لا تصدق من البائع مع عدم قصد المشتري للحرام الذي هو التخمير ، لاحظ كلامه ، حيث قال : « فيكون بيع العنب إعانة على تملّك العنب المحرّم مع قصد التوصّل به إلى التخمير » إلى أن قال : « نعم ، لو لم يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير لم يحرم » ، ويستفاد ما ذكرناه من سائر كلماته أيضاً .

[٤] أي قصد المشتري للتخمير ـ مثلاً ـ معتبر في حرمة فعل المعين ، أي بيع بائع العنب .

[٥] أي تحصّل أيضاً ممّا ذكرنا من أنّ محلّ الكلام ـ وهو صدق الإعانة وعدمه ـ إنّما هي الإعانة على شرط الحرام ، وهو الشراء مع قصد المعين ـ وهو بائع العنب ـ تحقّق الشرط بأنّ الإعانة على هذا الشرط هل تعدّ إعانة على الحرام أم لا تعدّ إعانة على الحرام ؟ بل تعدّ إعانة على الشرط فقط ، ويترتّب عليه عدم حرمة الإعانة عليه ما لم يثبت حرمة الشرط ، وهو الشراء

بقصد تحقّق الشرط دون المشروط [١]. وانّها [٢] هل تعدّ إعانة على المشروط فتحرم أم لا ، فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من [٣] غير جهة التجرّي ، وأنّ [٤] مجرّد بيع العنب ممّن يعلم [٥]

من غير جهة التجرّي .

[١] وأمّا حرمة الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقّق المشروط ـ وهو التخمير ـ ، فلا نزاع فيها ما بين الفقهاء ، فإنّ البائع لو قصد من بيعه العنب وصول المشتري إلى التخمير فهو خارج عن محلّ الكلام ومسلّم الحرمة عندهم .

هذا هو **الأمر الثاني** الذي قد تحصّل ممّا تقدّم بقوله : « وإنّما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بين المعصية ... » إلى أن قال : « فحاصل محلّ الكلام هو أنّ الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا ؟ » .

[٢] أي فتحصّل ممّا ذكرناه أيضاً أنّ محلّ الكلام في أنّ إعانة البائع ـ مثلاً ـ على الشرط الذي هو الشراء هل تعدّ إعانة على التخمير الذي هو المشروط فتحرم الإعانة ـ وهو بيع العنب ـ من باب إنّه إعانة على التخمير الحرام أم لا تكون حراماً ما لم يثبت حرمة الشرط ؟

[٣] الجار متعلّق بقوله : « فلا تحرم » ، أي لا تحرم الإعانة على الشرط إلّا من جهة صدق التجرّي عليه ، وهذا الأمر أيضاً تحصّل من قوله : « فحاصل محلّ الكلام هو أنّ الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا ؟ » .

[٤] أي فتحصّل ممّا ذكرنا أيضاً أنّ مجرّد ...

[٥] أي يعلم البائع أنّ المشتري سيجعل العنب خمراً في المستقبل ، ولكن لا يعلم بقصد المشتري التخمير من شراء العنب ، أي لا يعلم أنّ قصد

أنّه سيجعله خمراً من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس [١] محرّماً أصلاً، لا من جهة الشرط [٢]، ولا من جهة المشروط [٣]. ومن ذلك [٤]

المشتري يكون تخمير العنب حين شرائه له، ولكن يعلم أنّه سيجعله خمراً، ولو بقصد جديد يحدث له بعداً.

[١] خبر لقوله: «أنّ مجرّد...»، أي مجرّد بيع العنب ليس محرّماً أصلاً.

[٢] الذي هو الشراء؛ لأنّ الشراء الذي هو شرط للحرام ليس بحرام؛ إذ لم يقارنه القصد الفعلي إلى التخمير.

[٣] الذي هو التخمير؛ لأنّ بيع العنب ليس إعانة على التخمير. وملخّص ما ذكره: أنّه تحصّل ممّا تقدّم أُمور:

الأوّل: إنّ في صدق الإعانة على الحرام لا بدّ من إحراز أنّ المعان قصد الحرام من فعله، وهو شرائه العنب ـ مثلاً ـ ولو لم يحرز ذلك لا يكون فعل المعين ـ كبيع العنب ـ مصداقاً للإعانة على الحرام.

الثاني: إنّ محلّ الكلام في حرمة الإعانة وعدمها هو الإعانة من المعين على شرط من شرائط الحرام، بأن باع العنب بقصد أن يتملّك المشتري العنب، أمّا لو قصد الإعانة على المشروط ـ وهو التخمير ـ فهو خارج عن محلّ الكلام، ولا شبهة في حرمته.

الثالث: إنّ الإعانة على الشرط كالشراء بدون قصد البائع حصول التخمير هل تعدّ إعانة على المشروط الذي هو التخمير فتحرم أم لا تعدّ إعانة على المشروط الذي هو التخمير فلا تحرم؟

الرابع: إنّ مجرّد بيع العنب ممّن لا يعلم من قصده التخمير ليس بحرام وأن يعلم أنّه سيجعله خمراً.

[٤] أي ممّا ذكرنا من أنّ مجرّد بيع العنب ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً من دون

يعلم [١] ما فيما تقدّم عن حاشية الإرشاد: من أنّه [٢] لو كان بيع العنب ممّن يعمله خمراً إعانة، لزم [٣] المنع عن معاملة أكثر الناس.

العلم بقصد المشتري التخمير من شراء العنب ليس حراماً.

[١] أي يعلم الإشكال الموجود فيما ذكره كاشف الغطاء سابقاً في حاشية الإرشاد كما حكي عنه.

[٢] بيان للإشكال الذي أورده المحقّق الثاني على الاستدلال بآية التعاون على حرمة بيع العنب، بدعوى: أنّه إعانة على الإثم.

[٣] جواب للشرط. وجه اللزوم هو أنّ البائع يعلم أنّ أكثر الناس يصرف ما اشتراه في المعصية، ولو كان مجرّد علم البائع بصرف المشتري المبيع في المعصية موجباً لصدق الإعانة على الحرام على فعله لكانت أكثر المعاملات حراماً من باب الإعانة على الإثم.

وقال شيخنا الأنصاري ﷺ: «قد ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة هذا الإشكال من المحقّق؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ بيع العنب ممّن يعلم البائع حين بيعه العنب وحين شراء المشتري له أنّه يصرفه في التخمير حرام، ومع ذلك لا يكون معاملة أكثر الناس حراماً؛ لأنّ أكثر الناس لا يعلم أنّ المشتري حين شرائه قصد منه الوصول إلى الحرام.

وملخّص كلامه: لا ملازمة بين القول بحرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً من باب أنه إعانة على الحرام وبين القول بحرمة معاملة أكثر الناس، وذلك لإمكان القول بكون بيع العنب إعانة على الإثم حيث يعلم البائع أنّ المشتري يقصد التخمير منه حين الشراء، والقول بعدم كون بيع الطعام إعانة على الإثم؛ لعدم علم البائع بقصد المشتري التقوية بالطعام المبيع على المعصية، ولذا يحرم الأوّل دون الثاني.

ثمّ إنّ محلّ الكلام [١] فيما [٢] يعدّ شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدّم من المبسوط: من [٣] حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً [٤] إلى قوله ﷺ: «مَن أعان على قتل مسلم» إلى آخر الحديث، محلّ [٥] تأمّل.

---

[١] وهو أنّ الإعانة على الإثم حرام أم لا؟

[٢] أي يكون مورد الإعانة على الإثم فيما إذا وجد المعين شرط الحرام الصادر من الغير، فإنّ التخمير الصادر عن الغير حرام، والبائع بسبب بيع العنب يعين المشتري على التخمير بإيجاد شرط التخمير، فتكون إعانته عليه حراماً.

وهذا الذي ذكره الشيخ الأنصاري إلى هنا مقدّمة للإشكال على ما ذكره الشيخ في «المبسوط».

[٣] من هنا شرع في بيان كلام «المبسوط». وملخّصه: أنّه إذا اضطرّ الإنسان إلى طعام الغير ـ بحيث لو لم يبذل الغير الطعام له لوقع الشخص المضطرّ في معرض خوف التلف ـ كان على صاحب الطعام بذله، وحرم ترك بذل الطعام لمن وقع في معرض خوف التلف.

[٤] أي حال كون الشيخ في «المبسوط» استند في فتواه بحرمة ترك بذل الطعام إلى قوله ﷺ: «**مَن أعان على قتل مسلم...**» بدعوى أنّ صاحب الطعام بتركه بذل الطعام أعان مَن يخاف تلفه على تلفه وموته، فهو يكون مصداقاً لقوله: «مَن أعان على قتل مسلم...»، فيكون ترك بذل الطعام حراماً من باب حرمة الإعانة على الحرام، وهو قتل المسلم بسبب ترك بذل الطعام.

[٥] خبر لقوله: «فما تقدّم من المبسوط» أمّا وجه التأمّل فلأنّ استناد حرمة ترك بذل الطعام إلى حرمة الإعانة على الإثم غير تامّ؛ لما عرفت من أنّ مورد الإعانة على الحرام إنّما يكون فيما إذا كان فعل المعين شرطاً لصدور الحرام

إلّا أن يريد [١] الفحوى، ولذا [٢] استدلّ في المختلف بعد حكاية ذلك [٣] عن الشيخ

من الغير، وليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ الصادر من صاحب الطعام ترك بذل الطعام، وهو ليس إعانة على المعصية الصادرة من الغير، وهو الميّت في المقام؛ لأنّ التلف والموت ليس معصية صادرة من الميّت حتّى يكون ترك البذل إعانة على المعصية فيحرم لأجلها.

[١] أي إلّا أن يريد الشيخ في «المبسوط» من الاستدلال بالحديث الاستدلال بفحوى الحديث، أي بمفهومه الموافق لا بمنطوقه كي يقال: إنّه لا يدلّ على حرمة ترك بذل الطعام؛ لأنّه يدلّ على حرمة الإعانة على الحرام الصادر من الغير، وترك بذل الطعام ليس إعانة على الحرام الصادر من الغير، فإنّه بالفحوى يدلّ على حرمة ترك بذل الطعام وإن لم يصدق عليه الإعانة على الحرام الصادر من الغير.

وأمّا الفحوى فتقريبها: أنّ الحديث بالمنطوق يدلّ على حرمة الإعانة على قتل مسلم من شخص مع أنّها جزء علّة الحرام، وحيث إنّ ترك البذل علّة تامّة للتلف فهو أوْلى بالحرمة، لأنّه في قتل المسلم أعان القاتل، وفي المقام يكون بنفسه قاتلاً فيصحّ إسناد الإعانة إلى تارك بذل الطعام؛ لأنّ الترك المذكور بمنزلة السبب لموته. وبعبارة أُخرى: أنّه إذا كانت الإعانة على قتل المسلم الذي هو عبارة عن إيجاد المقدّمة لفعل الغير ـ الذي هو قتله ـ محرّمة فحرمة التسبيب لموته بالطريق الأوْلى.

[٢] أي لأجل التأمّل في استدلال المبسوط استدلّ العلّامة...

[٣] أي بعد حكاية الاستدلال بالحديث عن الشيخ لم يستدلّ بما استدلّ به الشيخ، وإنّما استدلّ بدليل آخر، وهو يرجع إلى الاستدلال بالفحوى.

بوجوب [١] حفظ النفس مع القدرة [٢]، وعدم الضرر. ثمّ إنّه يمكن التفصيل [٣] في شروط الحرام المعان عليه [٤] بين [٥] ما ينحصر فائدته عرفاً في المشروط المحرّم كحصول العصا في يد الظالم المستعير [٦] لها من غيره لضرب أحد، فإنّ ملكه [٧] للانتفاع بها في هذا

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، أي استدلّ العلّامة على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه جوعاً بأنّه يجب حفظ النفس المحترمة، وهذا الوجوب يستفاد من فحوى الحديث وغيره.

[٢] أي وجوب حفظ النفس مشروط بأن يكون الباذل قادراً على حفظ النفس وأن لا يتوجّه ضرر على باذل الطعام من بذل طعامه. وأمّا إذا لم يكن قادراً على حفظ النفس ببذل طعامه أو توجّه ضرر إليه مَن بذل طعامه، فلا يجب عليه حفظ النفس.

[٣] وهذا بيان آخر لضابطة صدق الإعانة على الحرام على الإتيان بشروط الحرام.

[٤] أي أعان المعين على إيجاد هذا الشرط، فإنّ تملّك العنب شرط أعان بإيجاده البائع، وهو يسمّى المعين، والشرط يسمّى المعان عليه.

[٥] متعلّق بالتفصيل، أي يفصّل بين الشرط الذي تنحصر عرفاً فائدته في الحرام وبين الشرط الذي لا تنحصر فائدته بالحرام.

ويقال: بصدق الإعانة على الحرام على إيجاد الشرط في الفرض الأوّل، وبعدم صدق الإعانة عليه في الفرض الثاني. وهذا التفصيل قول في مقابل ما تقدّم منه من عدم صدق الإعانة على الشرط بما هو شرط مطلقاً.

[٦] أي الذي استعار العصا من غيره لضرب مظلوم في زمان لا يسع الانتفاع منها إلّا في الضرب.

[٧] أي واجديّة الظالم للعصا وكونها تحت اختياره لأن ينتفع بها.

الزمان [١] تنحصر فائدته عرفاً في الضرب، وكذا مَن استعار كأساً ليشرب الخمر فيه. وبين [٢] ما لم يكن كذلك كتمليك [٣] الخمّار للعنب، فإنّ منفعة التمليك وفائدته غير منحصرة عرفاً في الخمر حتّى عند الخمّار [٤]، فيعدّ الأوّل [٥] عرفاً إعانة على المشروط المحرّم، بخلاف الثاني [٦].

---

[١] الذي تكون فيه العصا بيد الظالم، وهو مصمّم بأن لا يشتغل بعمل غير ضرب المظلوم.

[٢] عدل لقوله: «بينما تنحصر فائدته...»، أي بين الشروط التي لا تنحصر فائدتها ومنفعتها عرفاً في المشروط المحرّم.

[٣] أي كما إذا ملّك البائع العنب للخمار، فإنّ الضمير المستتر في التمليك يرجع إلى البائع، وهو فاعله، والعنب مفعول له.

[٤] إذ الخمّار أيضاً له أن لايصنع العنب المشترى خمراً بل يأكله أو يبيعه أو يهبه.

[٥] وهو ما تنحصر فائدته عرفاً في المشروط المحرّم كإعطاء العصا للضارب، والكأس للشارب.

[٦] وهو ما لا تنحصر فائدته عرفاً في المشروط المحرّم، كتمليك العنب للخمار، فإنه لا يعدّ إعانة على الحرام. وملخّص هذا الضابط لصدق عنوان الإعانة على الحرام هو: أنّ الإعانة على الشروط التي تنحصر منفعتها عرفاً في المشروط الحرام تكون إعانة على الحرام. وأمّا الإعانة على الشروط التي لا تنحصر منفعتها عرفاً في المشروط الحرام فلا يصدق عليها عنوان الإعانة على الحرام. ويمكن أن يقال كما في بعض الحواشي: إنّ التفصيل المذكور ليس تفصيلاً مستقلاً، بل في الفرض الأوّل يظهر من حال المعين أنّه قصد بإعانته على الشرط وقوع الغير في الحرام، فالتفصيل يرجع إلى ما تقدّم من الفرق بين قصد الوصول إلى الحرام وبين عدمه. وكذا يمكن أن يقال: إنّ هذا

ولعلّ من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من [١] المساعدة على المحرّم، وجوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً كالفاضلين [٢] في الشرائع والتذكرة وغيرهما، نظر إلى ذلك [٣]. وكذلك [٤] المحقّق الثاني حيث منع من بيع العصير المتنجّس على مستحلّه،

التفصيل يرجع إلى التفصيل الذي ذكره الأردبيلي بأنّ المعيار بالصدق العرفي.

[١] الجار متعلّق بقوله: «جعل» أي من جعل بيع السلاح من مصاديق الإعانة على الحرام والتزم بحرمة البيع المذكور لأجل أنّه إعانة على الإثم.

[٢] أي المحقّق في «الشرائع» والعلّامة في «التذكرة».

[٣] أي من فصّل بين بيع السلاح من أعداء الدين، وبين بيع العنب حيث منع الأوّل وجوّز الثاني لعلّ نظره إلى التفصيل الذي ذكرناه في شروط الحرام بين الشروط التي تنحصر فائدتها عرفاً في الحرام وبين الشروط التي لم تكن منفعتها منحصرة بالحرام عرفاً، فإنّه جعل بيع السلاح من مصاديق الإعانة على الحرام لانحصار فائدته في الحرام، لأنّ العرف يرى حال قيام الحرب أنّ السلاح في يد أعداء الدين لا ينتفع به إلّا في قتل المسلمين، وجوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً لأنّ العرف لا يرى منفعة العنب منحصرة بالتخمير.

[٤] أي كما أنّ الفاضلين في حكمهما بالتفصيل نظر إلى التفصيل المتقدّم كذلك المحقّق الثاني نظر إلى التفصيل المذكور، فإنّ جعله بيع العصير المتنجّس ممّن يستحلّه من مصاديق الإعانة على الإثم وعدم جعله بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من مصاديق الإعانة على الإثم مبنيّ على التفصيل المذكور من العرف حيث يرى منفعة العصير المتنجّس الواقع تحت يد المستحلّ منحصرة بالشرب الحرام، ولا يرى منفعة العنب الواقع تحت يد مَن يعلم أنّه يصنعه خمراً منحصرة بالتخمير لاحتمال أنّه يأكله.

مستنداً [١] إلى كونه إعانة على الإثم ، ومنع من كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من [٢] الإعانة ، فإنّ [٣] تملّك المستحلّ للعصير منحصر فائدته [٤] عرفاً عنده [٥] في [٦] الانتفاع به حال النجاسة.

---

[١] حال للمحقق ، أي حال كون المحقّق استند في منع بيع العصير إلى أنّه مصداق للإعانة على الإثم.

[٢] خبر لقوله : « كون ... » ، أي منع المحقّق من كون بيع العنب من مصايق الإعانة على الإثم.

[٣] بيان لوجه التفصيل الذي ذكره من تسليم كون بيع العصير المتنجّس من مستحلّه من مصاديق الإعانة على الإثم ، ومنع كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من مصاديقها.

بتقريب : أنّ تملّك العصير المتنجّس شرط للانتفاع به في الحرام ، وهو شربه حال نجاسته ، ولا يترتّب على هذا الشرط ، وهو تملّك المستحلّ للعصير المتنجّس فائدة إلّا الشرب الحرام ، فيكون فائدة تملّك العصير منحصرة عرفاً في الحرام ، ولذا منع المحقّق من بيعه ، لأنّه مع فرض انحصار فائدته في الحرام يكون البيع المذكور من مصاديق الإعانة على الحرام فهي حرام بمقتضى الآية الشريفة. وهذا بخلاف تملّك العنب ، وهو أيضاً وإن كان شرطاً للانتفاع في الحرام وهو التخمير ، إلّا أنّ فائدته عند الخمّار ليست منحصرةً بالتخمير عرفاً ، بل العرف يرى أنّ تملّك العنب مقدّمة مشتركة بين التخمير الحرام وبين غيره ، كأكله وهبته وبيعه.

[٤] أي فائدة تملّك مَن يرى العصير المتنجّس حلالاً.

[٥] أي عند المستحلّ للعصير.

[٦] الجار متعلّق بقوله : « منحصر » أي فائدة تملّك العصير منحصرة في الانتفاع به

بخلاف تملّك العنب [١]. وكيف كان [٢] فلو ثبت تمييز موارد الإعانة من العرف [٣] فهو [٤]، وإلّا [٥] فالظاهر مدخليّة قصد المعين [٦].

نعم [٧]، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممّن يعلم [٨] أنّه يصرف المبيع في الحرام

حال النجاسة، وهو الشرب الحرام.

[١] حيث إنّ فائدة تملّك العنب لا تنحصر في التخمير عرفاً حتّى عند الخمّار، وذلك لإمكان أكله وبيعه وهبته، كما عرفت.

[٢] أي سواء كانت فائدة الشروط منحصرة عرفاً في المشروط المحرّم أم لا.

[٣] بأن شخّص العرف أنّ هذا الفعل من الإعانة على الإثم، وهذا الفعل ليس من الإعانة على الإثم.

[٤] أي فهو المطلوب، وهو المتّبع والميزان في تشخيص صدق الإعانة على الحرام وعدمه.

[٥] أي إن لم يثبت تمييز موارد الإعانة من العرف بأن لم يتمكّن العرف من تشخيص أنّ أيّ فعل إعانة على الحرام وأيّ فعل ليس بإعانة.

[٦] أي الظاهر أنّ قصد المعين معتبر في صدق الإعانة على الإثم. وملخّص هذا الكلام: أنّ الملاك في صدق الإعانة أحد أمرين: قصد المعين من فعله وصول الغير إلى الحرام، أو حكم العرف بصدق الإعانة على الحرام. وظاهر هذا الكلام أنّ المصنّف يوافق الأردبيلي في اعتبار القصد أو الصدق العرفي في تمييز موارد الاعانة على الإثم.

[٧] استدراك عمّا ذكره: «من أنّ بيع العنب ممّن يعلم أنّه يصرفه في الحرام ليس حراماً».

[٨] أي يعلم البائع أنّ المشتري يصرف المبيع في الحرام.

بأن [١] دفع المنكر [٢] كرفعه [٣] واجب ، ولايتمّ [٤] إلّا بتركالبيع فيجب.

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «الاستدلال...».

[٢] أي الفعل الحرام الصادر من الغير.

[٣] أي كما أنّ رفع المنكر واجب ، كذلك دفع المنكر ، والمراد بالدفع الممانعة من أصل صدور الفعل الحرام من الغير ، كما إذا منع الغير من احداث الغيبة ، والمراد برفعه قطع استمرار الفعل الحرام فيما كان له استمرار ، أي المنع من استمرار الفعل الحرام ، كما إذا منع من استمرار الغيبة بعد شروع الغير فيها.

وملخّص الاستدلال: أنّه لا شبهة في وجوب النهي عن المنكر في الشريعة ، فيكون دفعه أيضاً واجباً ؛ لوجود الملاك الموجب للنهي عن المنكر في دفع المنكر أيضاً ، وهو حسم مادّة الفساد ، والمنع من تحقّق المنكر في الخارج ، وهذا الملاك إنّما يتحقّق إذا لم يجد المشتري الخمّار عنباً في الخارج على تقدير عدم بيع هذا البائع ، وأمّا لو كان بحيث أمكن تحصيله من مصدر آخر ، ويحصل منه التخمير ، فلا يجب عليه الامتناع من البيع لكونه لغواً. وهذا الذي ذكرناه لا فرق فيه بين أن يكون وجوب النهي عن المنكر عقليّاً ، كما حكى عن شيخنا الأنصاري والشيخ الطوسي ، بدعوى: أنّ العقل بعد دركه قبح وجود شيء في الخارج وكون تحقّقه في الخارج مبغوضاً للشارع يحكم بالمنع من تحقّقه ، سواء كان بنحو الدفع أو بنحو الرفع وبين أن يكون شرعيّاً.

[٣] أي إذا ثبت أنّ دفع المنكر واجب ، هذه هي الكبرى. والدفع لا يمكن إلّا بترك البيع ، وهي الصغرى ، فالنتيجة أنّه يجب دفع المنكر أي عدم البيع ، ومعنى وجوب عدم البيع هو حرمته. وتوضيح الصغرى والكبرى: أنّ ترك بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً مصداق لدفع المنكر ، وكلّ ما كان

وإليه [١] أشار المحقّق الأردبيلي ﷺ، حيث استدلّ على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدلّة [٢] النهي عن المنكر. ويشهد بهذا [٣] ما ورد من أنّه لولا [٤] أنّ بني أُميّة وجدوا من يجبى [٥]

دفعاً للمنكر فهو واجب، فالنتيجة أنّ ترك بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً واجب.

[١] أي إلى هذا الاستدلال الذي ذكرناه، وهو أنّ دفع المنكر كرفعه واجب.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، أي استدلّ الأردبيلي بوجهين:

الأوّل: عموم النهي عن الإعانة على الإثم. بدعوى: أنّ بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً إعانة على التخمير الحرام فيكون حراماً.

الثاني: أدلّة النهي عن المنكر. بتقريب: أنّ أدلّة النهي عن المنكر وإن دلّت على وجوب النهي عن المنكر، ولا تشمل المقام ـ الذي هو وجوب الدفع عن المنكر ـ بظهورها اللفظي، لأنّها ظاهرة في الرفع ولا تشمل الدفع. إلّا أنّها تشمله بوحدة المناط؛ وذلك لوجود المناط الموجود، لوجوب النهي عن المنكر في الدفع عن المنكر أيضاً، وهو عدم وجود المنكر في الخارج.

[٣] أي بأنّ دفع المنكر واجب كوجوب رفع المنكر.

[٤] كلمة «لولا» للتوبيخ.

[٥] يجبى مضارع جبى ـ بفتح الياء المضارعة وسكون الجيم وكسر الباء ـ معناه: يجمع المال والخراج، ومتن الحديث هكذا: فقال أبو عبدالله عليه السلام: **«لولا أنّ بني أُميّة وجدوا مَن يكتب لهم، ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقّنا»**(١).

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

لهم الصدقات، ويشهد جماعتهم ما سلبوا حقّنا، دلّ [١] على مذمّة الناس في فعل [٢] ما لو تركوه لم يتحقّق المعصية من بني أُميّة [٣]، فدلّ [٤] على ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترك لم يتحقّق المعصية من الغير. وهذا [٥] وإن دلّ بظاهره [٦] على

---

[١] أي دلّ الحديث المذكور.

[٢] كجباية الصدقات لهم، وحضور جماعتهم، وغيرهما، بحيث لو تركوا فعلهم كالجباية لهم وحضور جماعتهم.

[٣] لأنّ تحقّق المعصية من بني أُميّة كان متوقّفاً على فعل الناس، وحمايتهم لهم. ومعنى الحديث يرجع إلى ذمّ إعانتهم من باب وجوب دفع المنكر، أي لو تركوا مساعدتهم لم تتحقّق المعصية منهم، فكان الواجب عليهم دفع المنكر بأن يتركوا مساعدتهم.

[٤] أي دلّ الحديث المذكور على ثبوت الذمّ لكلّ فعل لو فعل تتحقّق المعصية، ولو ترك لم تتحقّق المعصية من الغير، من دون خصوصيّة لبني أُميّة في ذلك، وهذا لبّه يرجع إلى وجوب دفع المنكر، فيستفاد من الحديث المذكور وجوب الدفع عن تحقّق المعصية من الغير، سواء كان الغير من بني أُميّة أو غيرهم، بترك المساعدة له.

[٥] أي هذا الحديث المتقدّم.

[٦] لأنّ ظاهر الحديث الوارد في ذمّ أتباع بني أُميّة لزوم الاجتناب من كلّ فعل يؤدّي إلى تمكّن الغير من ارتكاب المعصية، وهو بظهوره الإطلاقي ـ بعد عدم خصوصيّة المورد ـ يدلّ على حرمة بيع العنب حتّى فيما إذا علم البائع أنّ المشتري لم يقصد جعل العنب خمراً حين الشراء، إلّا أنّه يعلم أنّه سيجعل العنب المبيع خمراً، ويحصل له القصد بالتخمير في المستقبل.

حرمة بيع العنب ولو ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً مع عدم قصد [١] ذلك حين الشراء، إلّا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنّه سيهمّ [٢]

ووجه ظهور الحديث في دلالته على حرمة بيع العنب في المقام: أنّ المفروض أنّه يدلّ على وجوب الاجتناب عن كلّ فعل يوصل إلى عصيان الغير، وبيع العنب ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً يؤدّي المشتري إلى العصيان، فيشمله ظاهر الحديث الدالّ على وجوب الاجتناب عمّا يؤدّي إلى عصيان الغير.

[١] أي مع عدم قصد المشتري جعل العنب خمراً حين شرائه له، ولكن يقصده في المستقبل.

[٢] أي يقصد المعصية ويرتكبها في المستقبل. وأورد على المصنّف بأنّ كلامه لا يخلو عن تشويش؛ لأنّه مع فرض دلالة الخبر المذكور على حرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً ولو لم يكن قاصداً حين الشراء، لا يبقى مجال لهذا الاستثناء؛ لعدم فرق بين الموردين.

وإن شئت فقل: إنّ الخبر امّا مختصّ بمورده فيدلّ على وجوب دفع المنكر، كما هو كذلك في مورد الرواية، فإنّ بني أُميّة كانوا مشتغلين بسلب الخلافة والناس يساعدونهم في استمراره، فالحديث يكون أجنبيّاً عن وجوب رفع المنكر. وإمّا لا يكون مختصّاً بمورده بل يدلّ على وجوب ترك كلّ فعل يوجب وقوع الغير في المعصية، فهو كما يدلّ على حرمة بيع العنب ممّن سيجعله خمراً مع قصد التخمير من الشراء، كذلك يدلّ على وجوب تعجيز مَن يعلم أنّه يرتكب المعصية في المستقبل لو باعه العنب، ولا وجه للفرق بين الموردين.

والمحقّق الشهيدي أجاب عن هذا الايراد بجواب يرجع إلى تسليم

بالمعصية ، وإنّما الثابت من النقل [١] والعقل القاضي بوجوب اللطف [٢]: وجوب [٣] ردع مَن همّ بها وأشرف عليها ، بحيث لولا الردع [٤] لفعلها أو استمرّ عليها [٥].

ثمّ إنّ الاستدلال المذكور [٦] إنّما يحسن مع علم البائع بأنّه [٧] لو لم

الإشكال وتغيير العبارة بما يغاير المتن ، لاحظ كلامه . والسيّد اليزدي أيضاً قد تصدّى للجواب عن هذا الايراد ، ولكن سلّم الإشكال في آخر كلامه .

[١] كالروايات الدالّة على النهي عن المنكر ، فإنّها وإن كانت ظاهرة فيمن شرع بالحرام ، وغاية ما يمكن أن يقال فيها بالتعدّي عن موردها إلى من همّ بالشروع فيه ، ولا وجه للتعدّي إلى من سيهمّ بالشروع فيه ، والرواية الواردة في بني اُميّة أيضاً ظاهرة فيمن شرع في الحرام ، وغاية ما يقال فيها أيضاً التعدّي إلى مَن همّ بالحرام ، وأشرف عليه لوحدة المناط .

[٢] لأنّ النهي عن المنكر مصداق للطف ، وهو ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية فالعقل يحكم به .

[٣] خبر لقوله : « الثابت » ، أي الذي ثبت بالدليل النقلي والعقلي وجوب ردع من قصد المعصية وهو في مقام إيجادها .

[٤] أي لولا منع الناهي لفعل المعصية ، وهذا المنع ينطبق على دفع المنكر .

[٥] أي استمرّ على المعصية فيما إذا كان الردع بعد اشتغال العاصي بالمعصية ، وهذا ينطبق على رفع المنكر . فتحصّل أنّ الدليل بهذا المقدار موجود ، وأمّا وجوب تعجيز المكلّف الذي يعلم الشخص أنّه سيقصد المعصية ويكون في معرض إيجادها ، فلم يقم عليه دليل .

[٦] أي الاستدلال على حرمة بيع العنب بأن دفع المنكر كرفع المنكر واجب .

[٧] أي بأنّ البائع لو لم يبع العنب ـ مثلاً ـ لم يحصل التخمير الحرام من المشتري ،

يبعه لم يحصل المعصية؛ لأنّه [١] حينئذٍ قادر على الردع. أمّا لو لم يعلم ذلك [٢]، أو [٣] علم بأنّه يحصل منه المعصية بفعل الغير، فلا يتحقّق الارتداع [٤] بترك البيع، كمن [٥] يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر.

وذلك كما إذا كان العنب منحصراً عنده، ولا يوجد عند غيره، فهو متمكّن من دفع المنكر فيجب دفعه.

[١] أي إنّما قلنا إنّ الاستدلال على حرمة بيع العنب بوجوب دفع المنكر إنّما يحسن فيما إذا علم البائع بأنّه لو لم يبع العنب لم تحصل المعصية من الغير؛ لأنّ البائع ـ فيما إذا علم أنّه لو لم يبعه لم تحصل المعصية ـ قادر على الردع عن المنكر، فيجب ردعه عنه ومنعه من باب وجوب النهي عن المنكر، وذلك لاتّحاد المناط في المقامين، وهو عدم وقوع العصيان في الخارج.

[٢] أي لو لم يعلم البائع بأنّه لو لم يبعه لم تحصل المعصية من المشتري كما إذا احتمل أن يبيعه غيره.

[٣] أي أو علم البائع بأنّه تحصل المعصية من المشتري بسبب بيع الغير للعنب.

[٤] وهو الأثر الحاصل من الردع، ومعناه الكفّ عن المعصية، أي لا يتحقّق الارتداع عن المعصية بسبب ترك البيع من مالك العنب، وهو في هذا الفرض لم يكن قادراً على الردع عن المعصية، ودفع المنكر فلا يحسن الاستدلال المذكور، وهو الاستدلال بأنّ دفع المنكر واجب؛ إذ مورد هذا الدليل ما إذا تمكّن الشخص من دفعه، والمفروض في المقام أنّه لا يتمكّن من ذلك.

[٥] أي يكون المقام نظير أن يعلم شخص بأنّه لو نهى زيداً عن ارتكاب معصية لا يكون هو منتهياً من نهيه ومرتدعاً من ردعه، فكما لا يجب عليه النهي عن المنكر، كذلك فيما إذا علم في المقام بأنّه لو لم يبعه باعه غيره لا يجب عليه دفع المنكر.

وتوهّم أنّ البيع [١] حرام على كلّ أحد فلا يسوغ لهذا الشخص [٢] فعله معتذراً بأنّه لو تركه لفعله غيره. مدفوع [٣] بأنّ ذلك [٤] فيما كان محرّماً على كلّ واحد على سبيل الاستقلال، فلا يجوز [٥] لواحد منهم الاعتذار بأنّ هذا الفعل واقع لا محالة ولو من غيري فلا ينفع تركي له.

---

[١] أي بيع العنب حرام على كلّ أحد وعلى كلّ حال، سواء حصل الارتداع عن المعصية بتركه أم لا؛ لأنّ النهي عن بيع العنب تعلّق بطبيعة العنب، وهو ينحلّ إلى نواهي متعدّدة حسب تعدّد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم الاستغراقي، فيكون كلّ فرد من بيع العنب داخلاً تحت نهي مستقلّ، ولذا يعاقب بارتكاب كلّ فرد من بيع العنب بعقاب مستقلّ وإن ترك سائر ما عداه من الأفراد.

[٢] أي لا يجوز لبائع أن يبيع العنب حال كونه معتذراً بأنّه لو ترك البيع لباعه شخص آخر، وأنّ تركه البيع لا يوجب دفع المنكر ويكون لغواً، فإنّ هذا العذر غير مقبول منه.

[٣] خبر لقوله: «وتوهّم...».

[٤] أي توهّم أنّ البيع حرام على كلّ أحد إنّما يتمّ فيما إذا كان بيع العنب حراماً على كلّ واحد على سبيل العموم الاستغراقي بأن أُريد من كلّ مكلّف عدم إيجاده في الخارج.

[٥] أي حينما كان الفعل الواحد حراماً على كلّ واحد مستقلاً، فلا يجوز لشخص من المكلّفين أن يعتذر لارتكابه الفعل الحرام بأنّه لو لم يرتكبه لارتكبه غيره، وأنّ تركه لا يوجب عدم تحقّق المعصية في الخارج. والحاصل: أنّ الاعتذار المذكور لا يقبل في موارد التكاليف الاستقلاليّة التي يكون فيها العمل الواحد حراماً على كلّ واحد من المكلّفين مستقلاً، والمراد بالعمل الواحد عبارة

وأمّا إذا وجب على جماعة شيء واحد [١] كحمل ثقيل ـ مثلاً ـ بحيث يراد منهم [٢] الاجتماع عليه، فإذا علم واحد [٣] من حال الباقي عدم القيام به، والاتّفاق [٤] معه في إيجاد الفعل، كان [٥] قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً، فلا يجب [٦].

عن إخراج طبيعي الفعل عن العدم المعبّر عنه بصرف الوجود، مثلاً لا يصحّ لمكلّف ارتكاب قتل اعتذاراً بأنّه لو لم يقتله لقتله الآخرون؛ لأنّ القتل حرام على كلّ واحد من المكلّفين على سبيل العموم الاستغراقي، فالنهي ينحلّ إلى النواهي المتعدّدة بتعداد أفراد المكلّفين، فكلّ مكلّف توجّه إليه نهي مستقلّ يعاقب على ارتكاب المنهي عنه.

[١] بأن يطلب عمل واحد من مجموع الأشخاص، وذلك يكون فيما إذا لم يتمكّن كلّ واحد مستقلاً من امتثال العمل المذكور، كحمل الحجر الثقيل الذي لا يتمكّن شخص أو شخصان من حمله.

[٢] أي يراد من الجماعة أن يجتمعوا على حمل الحجر الثقيل؛ لأنّه لا يمكن حمله عند عدم اجتماعهم عليه.

[٣] أي إذا علم واحد من الجماعة الذين هم مكلّفون بحمل الثقيل من حال الآخرين أنّهم لا يقومون معه في حمل الثقيل.

[٤] أي إذا علم واحد من الجماعة من حالهم أنّهم لا يتّفقون معه في إيجاد الفعل، وهو حمل الثقيل مثلاً.

[٥] جواب الشرط ـ وهو قوله: «فإذا علم...» ـ أي كان قيام هذا الشخص ـ الذي هو أيضاً من الجماعة ـ بحمل الثقيل لوحده لغواً؛ لأنّه لا يقدر على حمله، ولا يترتّب على قيامه الانفرادي أي أثر.

[٦] أي لا يجب على شخص واحد القيام منفرداً بحمل الثقيل.

وما نحن فيه [١] من هذا القبيل [٢]، فإنّ عدم تحقّق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقّق ترك البيع من كلّ بائع [٣]، فترك المجموع [٤] للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما أنّ بيع واحد منهم [٥] على البدل شرط لتحقّقها،

---

[١] وهو ترك بيع العنب للمشتري الخمّار مع علم البائع بأنّ غيره يبيع العنب للخمّار.

[٢] أي من قبيل ما إذا وجب على جماعة شيء واحد، كحمل ثقيل.

[٣] بأن لا يبيعه أحد؛ إذ النهي تعلّق بنفس الطبيعة وهي أمر واحد ولا تكثّر لها ما لم توجد، فالغرض من إيجاب دفعها منع تحقّقها في الخارج من رأس فهو تكليف واحد توجّه إلى الجميع فترك المعصية إنّما يكون بترك متعلّق النهي الذي هو الطبيعة، وترك الطبيعة متوقّف على ترك جميع أفرادها، ففي المقام يكون النهي المتوجّه إلى المشتري نهياً عن إيجاد طبيعة التخمير، وهو يكون معصية في حقّه وعدم تحقّق المعصية منه موقوف على أن يترك الجميع بيع العنب، فيكون الواجب عليه تركاً واحداً متعلّقاً بالطبيعة، ويكون مجموع التروك سبباً واحداً له.

[٤] أي ترك كلّ بائع من حيث المجموع بهيئتهم الاجتماعيّة علّة تامّة لترك المعصية في الخارج؛ إذ بعد ترك بيع العنب من كلّ بائع لا يتمكّن المشتري من التخمير كي يكون عاصياً.

[٥] أي بيع واحد من باعة العنب ـ أيّ بائع كان ـ شرط لتحقّق المعصية؛ إذ المعصية تتحقّق بايجاد فرد من الطبيعة المنهيّ عنها على نحو صرف الوجود، وهو ـ أي صرف الوجود ـ يتحقّق ببيع كلّ واحد من باعة العنب، لأنّ المشتري يتمكّن من المعصية ببيع العنب من شخص واحد على البدل.

فإذا [١] علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب [٢]، والمفروض أنّ قيامه [٣] منفرداً لغو سقط [٤] وجوبه. وأمّا ما [٥] تقدّم من الخبر في اتّباع بني أُميّة،

وملخّص الكلام: أنّ الشرط لتحقّق المعصية تحقّق بيع واحد على نحو صرف الوجود، والعلّة التامّة لترك المعصية ترك المجموع للبيع. وإنّما أُطلق السبب التامّ بالنسبة إلى ترك الطبيعة؛ إذ لو ترك المجموع البيع يتحقّق ترك المعصية قهراً، وهو معلول لترك المجموع، وأُطلق الشرط على بيع واحد منهم بالنسبة إلى تحقّق المعصية؛ لأنّ بيع العنب لا يوجب تحقّق التخمير قهراً من المشتري، بل له أن يجعله خمراً وأن يأكله، فبيع العنب شرط للتخمير الصادر منه، وليس علّة تامّة له.

[١] أي بعد ما عرفت من أن السبب التامّ لترك المعصية التي لا يريد الشارع تحقّقها في الخارج هو ترك بيع العنب من مجموع باعة العنب، فيجب على مجموعهم من حيث المجموع ترك بيع العنب.

وأمّا إذا علم واحد من باعة العنب أنّ الآخرين من باعة العنب لا يتوافقون معه في ترك بيع العنب بل يبيعونه، سقط وجوب ترك بيع العنب عن هذا الشخص.

[٢] وهو ترك المجموع لبيع العنب.

[٣] أي ترك هذا الشخص الواحد منهم لبيع العنب حال كونه منفرداً في ترك البيع لغو؛ إذ لا يترتّب على تركه منفرداً ترك المعصية.

[٤] جواب للشرط، وهو: «فإذا علم...».

[٥] جواب عن إشكال مقدّر. وملخّص الإشكال: أنّ ما ذكرت من أنّ النهي عن بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً قد توجّه إلى جميع باعة العنب على

. . . .

نحو العامّ المجموعي بحيث يكون موضوع النهي هم المجموع من حيث المجموع ، ويكون للهيئة الاجتماعيّة دخل في هذا النهي ، وأنّه من قبيل الأمر المتوجّه نحو رفع الشيء الثقيل ، وهذا يكون منافياً لظاهر الخبر المتقدّم الذي ورد في ذمّ أتباع بني أُميّة ؛ إذ الظاهر منه أنّ النهي متوجّه إلى كلّ واحد من أعوانهم مستقلّاً بحيث لا يقبل اعتذار البعض ـ بأن لو تركت إعانتهم لم يتركوا ظلمهم ، لقيام الباقين بإعانتهم ـ فإنّ المستفاد من هذا الخبر حرمة بيع العنب لمن يعلم أنّه يعمله خمراً على نحو العامّ الاستغراقي ، فيكون بيع العنب حراماً حتّى فيما إذا علم البائع بأنّه لو ترك البيع لتحقّق التخمير.

والجواب عنه : انّا نسلّم أنّ المستفاد من الخبر المذكور أنّ النهي عن إعانتهم على سبيل العامّ الاستغراقي ، ومع ذلك كلّه لا يكون هذا الخبر منافياً لما ورد من النهي عن بيع العنب لأنّ الذمّ الوارد في الخبر إنّما هو بالنسبة إلى إعانة الناس بني أُميّة في الأُمور المذكورة في الرواية ، وهي جباية الأموال والضرائب لهم ، وحضور مجالسهم وجماعاتهم التي هي من أعظم المحرّمات ، ومثل هذه المحرّمات المذكورة في الخبر لا شبهة في حرمتها على كلّ شخص ، باعتبار أنّ المرتكب لهذه الأُمور من اعوان الظلمة ، فالذمّ في الخبر على اتّباع بني أُميّة ليس لأجل أنّ الناس لو لم يعينوا هؤلاء لم يتحقّق الظلم منهم كي يكون دليلاً على حرمة الإعانة على الإثم على كلّ واحد ولو مع علمه أنّ ترك الإعانة منه لا يوجب ترك الإثم ، وذلك لتحقّق الإعانة من الآخرين ، بل الذمّ متوجّه إليهم في خصوص الأُمور المذكورة ولا يتعدّى منها إلى المقام.

وعلى هذا فلا يكون الخبر دليلاً على حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً

فالذمّ فيه [١] إنّما هو على إعانتهم بالأُمور المذكورة في الرواية. وسيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتّى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جباية الصدقات، وحضور الجماعات وشبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات. وقد تلخّص [٢] ممّا ذكرنا: أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقّق [٣] المعصية من الغير من دون قصد [٤] توصّل الغير به إلى المعصية غير محرّم [٥]؛

ولو مع علم البائع بأنّ تركه البيع لا يوجب ترك التخمير.

[١] أي الذمّ في الخبر إنّما هو على إعانة بني أُميّة في خصوص الأُمور المذكورة في الرواية، ولا يتعدّى منها إلى غيرها كي يشمل مثل بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً. وزبدة الجواب: أنّ ظاهر الخبر الوارد في ذمّ أعوان بني أُميّة وإن كان على نحو العموم الاستغراقي، إلّا أنّه لا يدلّ على حرمة بيع العنب ولو مع وجود بائع آخر يتحقّق التخمير ببيعه كي يكون هذا الخبر منافياً لما استظهرناه من أنّ ما دلّ على حرمة بيع العنب ظاهر في العامّ المجموعي؛ لأنّ ما ورد في ذمّ أعوان بني أُميّة يختصّ بأعوان الظلمة، فلا يشمل المقام.

[٢] من هنا شرع في بيان خلاصة البحث، أي قد تلخّص من أوّل البحث إلى هنا.

[٣] قوله: «لتحقّق المعصية» متعلّق بقوله: «الشرط»، وقوله: «من الغير» متعلّق بقوله: «المعصية»، أي الإتيان بفعل يكون شرطاً لتحقّق المعصية من الغير، كتمليك العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً.

[٤] أي من دون قصد البائع توصّل المشتري بسبب هذا الشراء والبيع إلى الحرام الذي هو التخمير.

[٥] خبر لقوله: «أن فعل ...»، أي إيجاده الفعل الذي هو شرط لتحقّق المعصية، كبيع العنب ليس بحرام.

لعدم كونها [١] في العرف إعانة مطلقاً [٢]، أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً [٣]. وأمّا ترك هذا الفعل [٤] فإن كان سبباً يعني علّة تامّة لعدم المعصية من الغير ـ كما إذا انحصر العنب عنده [٥] ـ وجب [٦]؛ لوجوب [٧] الردع عن المعصية عقلاً ونقلاً [٨].

---

[١] أي لعدم كون الفعل المذكور إعانة للحرام، وإنّما أتى بضمير المؤنّث مع أنّ مرجعه الفعل وهو مذكّر باعتبار خبره، وهو قوله: «إعانة» للقاعدة المشهورة بأنه لو دار الأمر بين رعاية الخبر والمرجع، فرعاية الخبر أولى.

[٢] وهو في مقابل التفصيل الآتي، أي لا يكون إعداد الشرط من دون قصد الايصال إلى الحرام مصداقاً للإعانة على الإثم، سواء كانت فائدة الشرط المذكور منحصرة في المشروط المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم أم لا كتملك الخمّار للعنب.

[٣] وهو التفصيل بين الشرط الذي تكون فائدته منحصرة في الحرام بالقول بصدق الإعانة هنا وبين ما لم تكن كذلك بالقول بعدم صدق الإعانة هنا.

[٤] كترك بيع العنب.

[٥] أي عند البائع بحيث لو ترك بيع عنبه لا يوجد عنب آخر يتمكّن المشتري من تخميره.

[٦] جواب للشرط، وهو: «فإن كان سبباً»، أي وجب على البائع ترك بيع العنب.

[٧] تعليل لوجوب ترك بيع العنب، أي إنّما وجب ترك بيع العنب؛ لأنّه مصداق لردع المشتري عن المعصية، وهو التخمير، حيث إنّ الردع ـ وهو كفّ الناس عن ارتكاب المعصية واجب ـ فترك بيع العنب واجب.

[٨] أمّا عقلاً فلما مرّ من المصنّف من أنّ قاعدة اللطف تقتضي ذلك؛ لأنّها عبارة عن تقريب العبد إلى الطاعة وتبعيده عن المعصية، والعقل يحكم بوجوب

وأمّا [١] لو لم يكن سبباً، بل كان السبب تركه [٢] منضمّاً إلى ترك غيره، فإن [٣] علم أو ظنّ أو احتمل قيام الغير بالترك وجب [٤] قيامه به أيضاً.

ردع مَن همّ بالمعصية وأشرف عليها. وأمّا النقل فأدلّة النهي عن المنكر فهي بالفحوى دلّت على وجوب دفع المنكر.

[١] عطف على قوله: «فإن كان سبباً...»، أي أمّا ترك هذا الفعل كترك بيع العنب لو لم يكن علّة تامّة لتحقّق المعصية، بل كان جزء العلّة له كشرط تحقّقها.

[٢] أي ترك بيع العنب من بائع منضّماً إلى ترك غيره من سائر باعة العنب بأن تكون العلّة التامّة لعدم المعصية ترك المجموع من حيث هو المجموع، بحيث كان ترك كلّ واحد جزء العلّة وشرطاً لترك المعصية.

[٣] أي إن علم أحد ممّن له العنب أو احتمل احتمالاً قويّاً لم يصل إلى حدّ الاطمئنان، وهو ما يسمّى بالاحتمال الراجح أو احتمل احتمالاً متساوي الطرفين وهو ما يسمّى بالشكّ بأنّه لو ترك بيع العنب لتركه الآخرون ولم يحصل التخمير الحرام.

[٤] جواب للشرط، أي وجب على هذا الشخص أيضاً أن يقوم بترك بيع العنب، وذلك لوجوب دفع المنكر عليه؛ إذ لو لم يترك هذا البائع بيع العنب لتحقّق المنكر وهو التخمير في الخارج، فدفعاً لوقوع المنكر يجب عليه أن يترك بيع العنب، وهذا الذي ذكرناه فيما إذا علم قيام الغير بترك العنب واضح. وأمّا إذا ظنّ قيام الغير به أو احتمله، فالوجه فيه يرجع إلى الشكّ في القدرة على دفع المنكر؛ إذ لو أقدم غيره على الترك فهو قادر على دفع المنكر، فيجب عليه دفعه. وأمّا إذا لم يقدم غيره على ذلك فهو غير قادر عليه، فمع الشكّ في القدرة هل يجب الاحتياط حتّى يثبت العجز أو يرجع إلى البراءة؟ فهو محلّ خلاف، وحكمه بوجوب القيام مبنيّ على مسلك وجوب

وإن علم [١] أو ظنّ عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك؛ لأنّ تركه [٢] بنفسه ليس برادع حتّى يجب.

الاحتياط في موارد الشكّ في القدرة. والحقّ هو عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة، لكونها شرطاً للوجوب لا لتنجّزه.

وقال السيّد اليزدي: «إنّ وجه وجوب الإقدام على الترك عليه عند احتمال قيام الآخرين به هو أنّ الواجب مطلق وليس مشروطاً»(١).

ويمكن أن يتمسّك لإثبات الوجوب عند الشكّ في قيام الغير بالترك بالنصوص الدالّة على النهي عن المنكر عند احتمال التأثير. بدعوى: أنّه إذا وجب رفع المنكر مع الاحتمال والشكّ فيكون دفعه واجباً لوحدة الملاك فيهما. ولا يخفى أنّ كلامه هنا ينافي ظاهر كلامه سابقاً؛ لأنّ الظاهر من أوّل كلامه حيث قال: «ثمّ إنّ هذا الاستدلال يحسن مع علم البائع بأنّه لو لم يبعه لم يحصل المنكر» أنّ موارد الظنّ والشكّ يرجع فيها إلى البراءة من وجوب دفع المنكر، ولكنّ صريح كلامه هنا أنّه يرجع فيها إلى الاحتياط، حيث قال: «فإن علم أو ظنّ أو احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضاً».

[١] أي إن علم بائع العنب أو ظنّ بأنّ غيره لا يقدم على ترك بيع العنب، بل هو يبيع العنب للخمّار سقط وجوب الترك عن هذا البائع.

[٢] أي ترك البائع منفرداً ليس برادع عن التخمير حتّى يجب تركه من باب وجوب الدفع عن المنكر. ولا يخفى عليك أنّه لو حمل الظنّ على ظاهره لكان التهافت حاصلاً بين هذا الكلام وبين الكلام المتقدّم؛ إذ معنى هذا الكلام أنّه لو احتمل عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك؛ لأنّه يرجع إلى الشكّ

---

(١) حاشية المكاسب: ٩.

نعم، هو [١] جزء للرادع المركّب من مجموع تروك أرباب العنب، لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقّق الكلّ في الخارج.

فعلم ممّا ذكرناه في هذا المقام [٢] أنّ فعل [٣] ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع [٤] على وجوه:

أحدها: أن يقع [٥] من الفاعل قصداً منه لتوصّل الغير به إلى الحرام،

في القدرة، ومعه يرجع إلى البراءة. ومعنى كلامه السابق أنّه لو احتمل قيام الغير بالترك وجب القيام بالترك، وذلك لقاعدة الاشتغال، وأنت ترى التهافت بين الكلامين، إلّا أن يحمل الظنّ على الظن الذي قام دليل على حجّيّته.

[١] أي ترك بيع العنب من هذا البائع للمشترى الخمّار ليس دافعاً للمنكر، بل الدافع له عبارة عن مجموع تروك أرباب العنب لبيع الخمر، فيكون وجوب تركه وجوباً ضمنياً والوجوب الضمني تابع لوجوب المركّب، فما دام ترك أرباب العنب لبيع العنب يكون مستمرّاً لكان الترك على هذا البائع أيضاً واجباً، ولكن يسقط وجوب الترك من هذا البائع، الذي هو وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقّق تلك التروك بأجمعها من مجموع باعة العنب، وذلك لعدم حصول ترك التخمير من تركه منفرداً.

[٢] وهو مقام بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً. هذا بيان لحاصل جميع ما تقدّم.

[٣] كالبيع، فإنّه شرط للتخمير الحرام الصادر من الغير كالمشتري، إذ لو لم يبع أحد من باعة العنب لم يتمكّن المشتري من التخمير.

[٤] أي إيجاد الفعل الذي هو مقدّمة للحرام يقع على وجوه.

[٥] أي أن يقع بيع العنب ـ مثلاً ـ من البائع حال كون البائع قاصداً من بيع العنب توصّل المشتري إلى التخمير الحرام.

وهذا [١] لا إشكال في حرمته؛ لكونه [٢] إعانة.

الثاني [٣]: أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، ولا [٤] لحصول ما هو مقدّمة له، مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر، فإنّه [٥] لم يقصد بها تسلّط العاشر عليه الذي [٦] هو شرط لأخذ العشر. وهذا [٧] لا إشكال في عدم حرمته.

الثالث [٨]: أن يقع منه بقصد حصول ما [٩] هو من مقدّمات حصول

---

[١] أي هذا القسم من شرط الحرام.

[٢] أي لكون الشرط الصادر من المعين بقصد توصّل الغير إلى الحرام إعانة للغير على الحرام، فتشمله الآية الدالّة على حرمة الإعانة على الحرام.

[٣] أي القسم الثاني من أقسام شروط الحرام أن يقع الشرط من البائع من دون قصد البائع حصول التخمير الحرام من المشتري.

[٤] أي من دون قصد البائع بالبيع حصول التملّك للمشتري الذي هو مقدّمة للتخمير.

[٥] أي أنّ التاجر لم يقصد بتجارته أن يتسلّط العاشر عليه ـ أي على التاجر ـ ويتمكّن من أخذ العشور منه.

[٦] أي تسلّط العاشر وهو آخذ الضريبة شرط لأخذ الضريبة من التاجر.

[٧] أي هذا القسم من إيجاد ما هو شرط للحرام.

[٨] أي القسم الثالث من أقسام شروط الحرام أن يقع إيجاد شرط الحرام بقصد تحقّق مقدّمة الحرام.

[٩] أي بقصد تحقّق فعل يكون هذا الفعل من مقدّمات فعل الحرام، كتملّك المشتري الخمّار، فإنّه ـ أي التملّك ـ مقدّمة الحرام، وبيع البائع للعنب مقدّمة لمقدّمة الحرام.

الحرام عن الغير، لا [١] لحصول نفس الحرام منه. وهذا [٢] قد يكون من دون قصد الغير التوصّل بذلك الشرط إلى الحرام [٣]، كبيع العنب من الخمّار المقصود [٤] منه تملّكه للعنب الذي هو شرط لتخميره، لا نفس [٥] التخمير مع عدم قصد الغير أيضاً [٦] التخمير حال الشراء. وهذا [٧] أيضاً لا إشكال في عدم حرمته. وقد يكون [٨] مع قصد الغير التوصّل به إلى الحرام، أعني التخمير حال [٩] شراء العنب. وقد يكون [١٠]

---

[١] أي لا يكون الفعل الصادر من البائع ـ مثلاً ـ بقصد حصول نفس التخمير الحرام من المشتري.

[٢] أي هذا القسم الثالث الذي يؤتى فيه بالفعل لأجل كونه مقدّمة لمقدّمة الحرام.

[٣] أي لا يقصد الغير ـ وهو المشتري مثلاً ـ من تحقّق هذا الشرط كبيع العنب أن يتوصل به إلى الحرام، أي أن يتمكّن بسبب بيع العنب من التخمير.

[٤] أي المقصود من بيع العنب للخمار تملّك الخمّار للعنب وتمكّنه من التخمير.

[٥] أي لا يقع البيع من بائع العنب ـ مثلاً ـ بقصد حصول التخمير من المشتري.

[٦] أي كما أنّ البائع لا يقصد حين بيع العنب تخميره، كذلك المشتري لا يقصد التخمير من شراء العنب، وأمّا قصده ذلك بعد شرائه في المستقبل فلا يضرّ.

[٧] أي هذا القسم الثالث من إيجاد الشرط أيضاً.

[٨] أي قد يكون القسم الثالث وهو أن يوجد الفعل والشرط بقصد تحقّق مقدّمة مقدّمة الحرام، أي يباع العنب بقصد استيلاء المشتري عليه، والمشتري أيضاً يقصد حين شراء العنب أن يتمكّن بسبب شرائه من التخمير.

[٩] متعلّق بقوله: «قصد الغير»، أي يقصد المشتري حال شراء العنب لا بعده.

[١٠] أي قد يكون فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير مع قصد الغير

مع قصد الغير التوصّل به [١] إلى الحرام أعني التخمير حال شراء العنب.
وهذا [٢] أيضاً على وجهين:
أحدهما: أن يكون ترك هذا الفعل [٣] من الفاعل علّة تامّة لعدم تحقّق الحرام [٤] من الغير.
والأقوى هنا [٥] وجوب الترك [٦]، وحرمة الفعل. والثاني أن لا يكون كذلك [٧]، بل يعلم عادة،

ـوهو المشتري مثلاً ـ أن يتوصّل بشرائه العنب حال الشراء إلى التخمير الحرام.

[١] أي بالشرط الذي هو عبارة عن تملّك العنب مثلاً.

[٢] أي النوع الثاني من الوجه الثالث، وهو أن يقصد البائع إيجاد مقدّمة من مقدّمات حصول الحرام، مع قصد الغير التوصّل به إلى الحرام.

[٣] كترك بيع العنب من البائع.

[٤] أي لعدم تحقّق التخمير من المشتري، وإنّما يكون ترك البائع علّة تامّة إذا لم يوجد عنب عند غيره، فمع انحصار العنب عند هذا البائع يكون تركه بيع العنب علّة تامّة لعدم تحقّق التخمير؛ إذ لا يمكن تحقّقه عند تركه البيع.

[٥] أي فيما إذا كان الترك علّة تامّة لعدم تحقّق الحرام.

[٦] أي وجوب ترك بيع العنب وحرمة فعل بيع العنب. ولا يخفى أنّ الجمع بين وجوب ترك فعل وبين حرمة فعله غير تامّ، فإذا كان الفعل واجباً فلا معنى لحرمة تركه شرعاً، بل تكون لغواً، أو إذا كان الترك واجباً فلا معنى لحرمة فعله. إذن فأحد الحكمين عقلي.

[٧] أي لا يكون ترك الفعل من هذا الفاعل الخاصّ علّة تامّة لعدم تحقّق الحرام.

أو يظنّ بحصول الحرام من الغير[١] من غير تأثير لترك ذلك الفعل[٢].

والظاهر عدم وجوب الترك[٣] حينئذٍ[٤]، بناء[٥] على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً[٦]، أو على ما احتملنا من التفصيل[٧].

---

[١] أي من المشتري، وذلك لوجود العنب عند الآخرين وهو يتمكّن من الاشتراء منهم.

[٢] أي ترك البائع بيع العنب لا يؤثّر في ترك تخمير المشتري؛ إذ المفروض أنّه يتمكّن من الشراء من غيره، ومعه لا أثر لترك بيع هذا الشخص.

[٣] أي عدم وجوب ترك بيع العنب على بائع العنب.

[٤] أي حينما علم البائع أو ظنّ بحصول التخمير من المشتري، سواء باع العنب أم لا؛ لأنّه يشتري العنب من بائع آخر.

[٥] أي عدم وجوب ترك بيع العنب على البائع مبنيّ على أنّ الإعانة على الحرام لا تصدق على بيع البائع في المقام كي يكون بيعه حراماً وتركه واجباً؛ لما ذكرنا من أنّه يعتبر قصد الحرام من البائع أو من المشتري أو من كليهما حين المعاملة في صدق الإعانة، والمفروض عدمه في المقام، ومع عدم قصد الحرام لا تصدق الإعانة على الحرام على مجرّد إيجاد شرط الحرام.

[٦] أي سواء كانت فائدة الشرط منحصرة في المشروط المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم أم لم تكن منحصرة فيه، كتملّك الخمّار للعنب، فإنّه وإن كان شرطاً للتخمير الحرام، إلّا أنّه ليس منحصراً فيه؛ وذلك لإمكان أن يأكله الخمّار أو يبيعه، فقصد الحرام معتبر في كلتا الصورتين.

[٧] بين ما تنحصر فائدته عرفاً في المشروط الحرام، فتصدق الإعانة على إيجاد الشرط في هذا الفرض وإن لم يقصد الوصول إلى الحرام به، وبين ما لم

ثمّ كلّ [١]

يكن كذلك كتملّك الخمّار للعنب، فالإعانة حرام إذا قصد المشتري من شرائه التخمير الحرام، وإلّا فلا يصدق عليه الإعانة. فتلخّص أنّه في الفرض الأخير يجب ترك الشرط في مثل العصا، ولا يجب في مثل تملّك العنب.

ملخّص كلامه إلى هنا: أنّ إيجاد شرط الحرام الذي يصدر من الغير يتصوّر على خمسة وجوه:

الوجه الأوّل: إيجاد شرط الحرام الذي يصدر من الغير كالمشتري بقصد توصّل الغير إلى الحرام كالتخمير، ولا شبهة في صدق الإعانة على الإثم في هذا القسم من إيجاد الشرط.

الوجه الثاني: إيجاده من دون قصد توصّل الغير إلى الحرام، ولا إشكال في عدم حرمته؛ لعدم صدق الإعانة على الإثم فيه.

الوجه الثالث: إيجاده بقصد تحقّق مقدّمة من مقدّمات الحرام الواقعي من دون قصد حصول نفس الحرام من المشتري. وهذا القسم أيضاً لا يصدق فيه الإعانة على الإثم، فلا يكون حراماً.

الوجه الرابع: أن يكون ترك بيع العنب ـ مثلاً ـ علّة تامّة لعدم تحقّق المعصية في الخارج. وفي هذا القسم أيضاً لا شبهة في وجوب ترك بيع العنب على البائع وحرمة بيعه، وذلك لصدق الإعانة على الإثم عليه قطعاً.

الوجه الخامس: أن لا يكون ترك بيع العنب من البائع علّة تامّة لتركه، فلا يكون بيعه حراماً، إلّا أن يكون إيجاد الشرط نظير إعطاء العصا بيد الظالم، كما تقدّم توضيحه.

[١] لمّا بيّن أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على خمسة وجوه: أراد أن يبيّن أنّه لا ملازمة بين حرمة البيع في بعض الموارد الخمسة المتقدّمة

• • • • • • • • • • • • •

تكليفاً، وبين فساده وضعاً؛ لعدم الملازمة بينهما إذا تعلّق النهي بعنوان يغاير عنوان البيع.

وتوضيحه: أنّ النهي تارة يتعلّق بنفس عنوان المعاملة، كقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[(١)]، وأُخرى بعنوان آخر ينطبق أحياناً على البيع، كالإعانة على الإثم، حيث إنّ النسبة بينها وبين البيع بحسب المورد عموم من وجه. والنهي إذا تعلّق بنفس عنوان المعاملة فامّا يكون نهياً مولويّاً، وامّا نهياً إرشاديّاً، كما هو الظاهر من النواهي المتعلّقة بالمعاملات.

وعلى الثاني: فلا شبهة في كونه إرشاداً إلى فساد المعاملة؛ إذا تعلّق بعنوان المعاملة، وأمّا لو تعلّق بعنوان خارج عن المعاملة فهو لا يكون ظاهراً في النهي الإرشادي إلى فساد المعاملة.

وعلى الأوّل فقد وقع الكلام في أنّ النهي عن المعاملات هل يدلّ على الفساد كدلالته عليه في العبادات؟ وظاهر كلام شيخنا الأنصاري هنا راجع إلى ما إذا كان النهي عن المعاملات نهياً تكليفيّاً يدلّ على حرمة المعاملة، حيث قال: «لو قلنا بحرمة البيع فهي لا تدلّ على فساد البيع، وذلك لتعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة».

وظاهر هذا الكلام أنّه يقبل دلالة النهي عن البيع على فساده؛ إذا تعلّق بعنوان البيع، وإنّما لا يدلّ على فساده في هذه الموارد الخمسة المذكورة في المتن؛ لأنّه تعلّق بعنوان آخر يغاير عنوان البيع، كعنوان الإعانة على الإثم، فإنّه لا يدلّ على بطلان البيع إذا كان النهي تعلّق بعنوان الإعانة لا بعنوان البيع.

---

(١) الجمعة ٦٢: ٩.

مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة [١] فالظاهر عدم فساد البيع [٢]؛ لتعلّق [٣] النهي بما هو خارج عن المعاملة، أعني الإعانة على الإثم [٤]، أو المسامحة [٥] في الردع عنه.

وبعضهم قالوا: إنّ الوجه في عدم دلالة النهي على فساد البيع إذا تعلّق بما هو خارج عن المعاملة؛ هو أنّه لا يكون في هذا الفرض ظاهراً في النهي الإرشاديّ كي يرشد إلى الفساد، بل يكون ظاهراً في النهي المولويّ.

وهذا بخلاف ما إذا تعلّق بعنوان المعاملة، فإنّه يكون ظاهراً في الإرشاد إلى فساد البيع، ولكنّه خلاف ظاهر المتن، فإنّه فرض مورد البحث في الحرمة التكليفيّة، وقال: «لو حكم في كلّ مورد من الموارد الخمسة بحرمة البيع فهي لا تدلّ على فساده؛ لعدم الملازمة بين الحرمة التكليفيّة وبين الفساد.

[١] الخمسة المتقدّم ذكرها آنفاً.

[٢] في كلّ مورد حكم فيه بحرمة البيع تكليفاً، كالمورد الأوّل، والمورد الرابع من الموارد الخمسة، فيقال: إنّ البيع حرام تكليفاً وصحيح وضعاً. كالبيع وقت النداء الذي يكون حراماً تكليفاً وصحيحاً وضعاً.

[٣] أي إنّما قلنا بعدم فساد البيع بسبب النهي المذكور؛ لأنّ النهي تعلّق بعنوان آخر غير عنوان البيع.

[٤] هذا مثال أوّل لما تعلّق النهي فيه بما هو خارج عن عنوان المعاملة؛ إذ النهي تعلّق بعنوان الإعانة على الإثم، وهو عنوان آخر، وإنّما يكون البيع مصداقاً لها أحياناً، ولذا يقال: إنّ النسبة بين العنوانين بحسب المورد تكون عموماً من وجه.

[٥] هذا مثال ثانٍ لما تعلّق النهي فيه بأمر خارج عن المعاملة؛ إذ الذي تعلّق النهي

ويحتمل الفساد [١]؛ لإشعار [٢] قوله عليه السلام في رواية التحف المتقدّمة بعد قوله: «وكلّ مبيع ملهوّ به، وكلّ منهيّ عنه ممّا يتقرّب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام بيعه وشراؤه وإمساكه...» إلى آخر حديث تحف العقول؛ بناءً [٣] على أنّ التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية كما لا يخفى. لكن في الدلالة [٤] تأمّل.

به هو عنوان المسامحة في الردع عن المنكر، وإنّما يكون بيع العنب للخمّار مصداقاً للمسامحة المذكورة أحياناً، فإذا لم يتعلّق النهي بعنوان المعاملة لا يكون ظاهراً في فسادها.

[١] أي يحتمل فساد المعاملة التي تعلّق النهي بما هو خارج عنها، وذلك لأجل النصّ الخاصّ، وهي رواية «تحف العقول» حيث قال: **«وكلّ منهيّ عنه»** إلى أن قال: **«فهو حرام، محرّم بيعه وشراؤه»**.

[٢] وللتعبير بالإشعار حيث قال: «لإشعار قوله عليه السلام ...» دلالة على ضعف الاستدلال برواية «تحف العقول»، وأشار إلى ضعفه في كلماته الآتية بقوله: **«تأمّل»**.

[٣] أي دلالة رواية «تحف العقول» على فساد بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً مبنيّة على أنّ التحريم المستفاد من قوله: **«حرام محرّم»** ظاهر في الفساد.

[٤] أي دلالة قوله: **«حرام محرّم»** على الفساد محلّ تأمّل؛ إذ هما ظاهران في الحكم التكليفي بالأخصّ بملاحظة قوله: **«وإمساكه»**، فلا شبهة في أنّ قوله: **«حرام محرّم إمساكه»** ظاهر في الحكم التكليفي فيكون بيعه وشراؤه أيضاً كذلك.

وقال المحقّق الايرواني: «إنّ ظاهر هذه الفقرة وهو قوله: **كلّ منهيّ عنه ممّا**

ولو تمّت [١] لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصّة للحرام؛ لأنّ الفساد لا يتبعّض.

يتقرّب به لغير الله أو يقوّي به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام حرمة بيع ما يوجب وهن الديانة الإسلاميّة، وتقوية المذاهب الفاسدة؛ لأنّ منصرف الحقّ والباطل ذلك، ولا يعمّ الفروع مثل بيع العنب.

وقال الشهيدي: «لعلّ مراده التأمّل في دلالته على الفساد في مثل بيع العنب لاحتمال اختصاص الفساد في بيع ما ينطبق عليه مجموع العناوين في الرواية المعلوم صدق واحد منها على بيع العنب لو لم نقل بعدم الصدق عليه».

والحاصل: أنّ المذكور في حديث «تحف العقول» من ملاك فساد البيع كالتقرّب لغير الله أو تقوية الكفر والشرك، أو ما يوجب وهن الحقّ وإن لم يشمل المقام، إلّا أنّه لا يخلو عن إشعار بأنّ كلّ شيء يوجب البعد من الله فهو حرام، ومنها بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، فإنّه يوجب البعد من الله تعالى.

[١] أي لو تمّت دلالة رواية «تحف العقول». وأغمضنا عن النقاش فيها لدلّت على فساد المعاملة مع قصد المشتري فقط الوصول إلى الحرام الواقعي، ولا يحتاج إلى قصد المتبايعين ذلك، بل قصد المشتري له يكفي للفساد؛ لأنّه لا يمكن أن يقال بالفساد من ناحية المشتري، والصحّة من ناحية البائع؛ إذ المعاملة تتقوّم بالطرفين، فإذا فسدت من ناحية أحدهما فسدت من ناحية الآخر أيضاً. وإن سلّمنا إمكان التبعيض إنّما نسلّم تحقّق التبعيض بحسب الحكم الظاهري، إلّا أنّ الكلام في المقام في تحقّق التبعيض بحسب الحكم الواقعي وهو غير معقول.

• • • • • • • • • • • • •

«التحقيق»

أقول: يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأوّل: في حرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً.

المقام الثاني: في وجود الملازمة بين الحرمة التكليفيّة للبيع وبين فساده.

أمّا المقام الأوّل: فقد عرفت أنّ شيخنا الأنصاري فصّل بين ما إذا باع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً ويكون قصده وداعيه من بيع العنب أن يخمّره المشتري، وبين ما إذا باعه العنب من دون قصد ذلك، أي من دون أن يكون داعيه من بيع العنب تحقّق التخمير من المشتري بحيث يبيعه منه حتّى لو لم يعمله خمراً، وإن كان يعلم أنّه سيعمله بعد ذلك، فحكم ﷺ في الفرض الأوّل ـ وهو ما كان البيع بقصد التخمير ـ بالحرمة، وكذا حكم بالحرمة فيما إذا لم يكن البيع بقصد التخمير، بل كان بقصد تملّك العنب، وإنّما قصد المشتري التخمير من شرائه العنب حال الشراء مع كون ترك البائع بيع العنب علّة تامّة لعدم تحقّق التخمير وحكم بالجواز في الفرض الثاني في غير الموردين المذكورين.

واستدلّ على الحرمة بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «لا إشكال ولا خلاف في ذلك».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «لأنّ فيه إعانة على الإثم والعدوان».

أمّا الوجه الأوّل: فغايته الإجماع، وهو إمّا منقول وإمّا محصّل، فالأوّل منه ليس بحجّة، والثاني منه غير حاصل، وعلى تقدير حصوله محتمل المدرك.

أمّا الوجه الثاني: وهو ما ذكره من الاستدلال على حرمة بيع العنب بقاعدة حرمة الإعانة على الإثم، فنقول: إنّها ليست بحرام، والآية لا تدلّ على حرمتها.

. . . .

والتحقيق في هذه القاعدة يحتاج إلى البحث عنها من جهات:

الأُولى: في حقيقة الإعانة ومفهومها. وقد وقع الخلاف في حقيقتها على وجوه:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه شخينا الأنصاري في مطلع كلامه: من أنّ الإعانة هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه، لا مطلقاً، ثمّ نسب هذا المعنى إلى المحقّق الثاني وصاحب الكفاية.

الوجه الثاني: أيضاً ما نسبه شيخنا الأنصارى إلى بعض معاصريه، وهو النراقي في «عوائده» من أنّه يعتبر في تحقّق مفهوم الإعانة وراء قصد حصول الحرام من الغير وقوع الحرام المعان عليه في الخارج.

الوجه الثالث: ما استظهره شيخنا الأنصاري من الأكثر من أنّ الإعانة مجرّد إيجاد مقدّمة من مقدّمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد، أي لم يقصد حصول فعل الغير بسبب إيجاد مقدّمته.

الوجه الرابع: ما نسبه إلى المحقّق الأردبيلي من تعليقه صدق الإعانة على القصد أو الصدق العرفي. بدعوى: أنّ الإعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد، مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إيّاها.

الوجه الخامس: ما حكي عن بعض من الفرق بين الإعانة في المقدّمات القريبة فتصدق عليها الإعانة على الإثم وبين المقدّمات البعيدة فلا تصدق عليها.

الوجه السادس: أيضاً ما ذهب إليه البعض، واختاره الأستاذ الأعظم من عدم اعتبار شيء في صدق الإعانة إلّا وقوع المعان عليه في الخارج، وله دعويان في المقام:

الدعوى الأُولى: عدم اعتبار شيء من العلم والقصد في مفهوم الإعانة.

الثانية: اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج. واستدلّ على دعواه الأُولى بوجوه:

• • • • • • • • • • • • •

الأوّل: صحّة استعمال كلمة «الإعانة»، وما اقتطع منها في فعل غير القاصد، بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة، وقال: «إنّ صحّة الاستعمال بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والإرادة في صدقها لغة»، وذكر عدّة موارد تبلغ أربعة عشر مورداً بأنّ الإعانة استعملت فيها من دون أخذ العلم والقصد فيها.

ثمّ قال: «وغير ذلك من الاستعمالات الكثيرة الصحيحة»، وقال: «دعوى كونها مجازات جزافيّة لعدم القرينة عليها».

ثمّ ذكر شاهداً لما ذكره بقوله: أنّا لا نظنّ أنّ أحداً ينكر تحقّق الإعانة بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت إلى ضمير مريد الظلم أو القتل وكان غافلاً عنه. نعم، لو نسب ذلك إلى الفاعل المختار انصرف إلى صورة العلم والالتفات.

وأمّا الدعوى الثانية: فعمدة ما ذكره في وجهها هو أنّه لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنّه مصون الدم، وهيّأ له ثالث جميع مقدّمات القتل، ثمّ أعرض عنه مريد القتل، فإنّه لا يقال: إنّ الثالث أعانه على الإثم، كما لا تصدق الإعانة على التقوى إذا لم يتحقّق المعان عليه في الخارج، كما إذا رأى شبحاً يغرق فتوهّم أنّه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فبان أنّه خشبة.

أقول: إنّ عمدة ما ذكره ﷺ في إثبات دعواه الأُولى هي صحّة استعمال الإعانة في فعل غير القاصد، وأنت ترى أنّ صحّة الاستعمال لا تدلّ على تعيين المعنى الموضوع له. وأمّا قوله: إنّ استعمالها في غير القاصد يكون بلا عناية، فهو بلا دليل.

وقال بعض الفحول من الفقهاء: «إنّ إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته، وهي إنّما تصدق إذا ساعده في توصّله إلى ذلك الشيء، وهي تتوقّف

. . . .

على قصده لذلك ، فمن أراد بناء مسجد فكلّ من أوجد مقدّمة لأجل توصّله إلى ذلك القصد يقال : ساعده عليه وأعانه على بناء المسجد . وأمّا البائع للجصّ والآجر وسائر ما يتوقّف عليه البناء إذا كان بيعهم لمقاصدهم وبدواعي أنفسهم فليس واحد منهم معيناً ومساعداً على البناء ، ولو علموا أنّ الشراء لبنائه . فالبزّاز ـ البائع لمقاصده ما يجعل ستراً للكعبة ـ ليس معيناً على البرّ والتقوى ، ولا البائع للعنب بمقصد نفسه ممّن يجعله خمراً معيناً على الإثم ومساعداً له فيه .

ثمّ قال : « وأمّا الصدق على إعطاء العصا والسكّين لمريد الظلم والقتل حينهما ، فلعلّه لعدم التفكيك في نظر العرف بين إعطائه ، في هذا الحال وقصد توصّله إلى مقصده ، ولهذا لو جهل بالواقعة لا يعدّ من المعاون على الظلم ، فلو أعطاه العصا لقتل حيّة واستعملها في قتل الإنسان لا يكون معيناً » .

ثمّ قال : « والشاهد على عدم التفكيك عرفاً ـ بين إعطاء العصا والسكّين لمن يريد الظلم والقتل ، وبين قصد التوصّل إلى مقصده ـ هو أنّ المعطي لو اعتذر بعدم إعطائه للتوصّل إلى الظلم مع علمه بأنّه أراده لا يقبل منه » .

ثمّ قال : « على القول باعتبار القصد وتحقّق الإثم في مفهوم الإعانة ، لقائل أن يقول : بإلغاء القيدين حسب نظر العرف والعقلاء بالمناسبات المغروسة في الأذهان ، بأن يقال : إنّ الشارع الأقدس أراد بالنهي عن الإعانة على الإثم قلع مادّة الفساد والمنع عن إشاعة الإثم والعدوان ، وعليه لا فرق بين قصده إلى توصّل الظالم بعمله وعدمه مع علمه بصرفه في الإثم والعدوان ، فالنهي عن الإعانة إنّما هو لحفظ غرضه الأقصى وهو القلع المذكور فيلغي العرف خصوصيّة قصد التوصّل » .

وملخّص كلامه يرجع إلى أنّ القصد وإن أُخذ في مفهوم الإعانة لغةً لكنّ المنهيّ

. . . .

عنه شرعاً أعمّ من ذلك.

أقول: إنّه ﷺ اكتفى في المقام بذكر شواهد لإثبات دعواه كبيع الجصّ والآجر إذا كان البيع بقصد تحصيل الربح، أو البزّاز الذي يبيع ما يجعل ستراً للكعبة بقصده، أو بيع العنب بقصده، فقال: «لا يصدق الإعانة على إثم في جميع الأمثلة المذكورة إذا لم يكن بقصد حصول الحرام».

ويمكن الجواب عنه: بأنّ بائع الجصّ أو الآجر إذا علم بأنّ المشتري يصرف الجصّ أو الآجر للمشتري في بناء المسجد يصدق عليه أنّه أعانه على بناء المسجد، لأنّ الإعانة مشتقّ من العون، ومعناه المساعدة على أمر، والمعين هو الظهير والمساعد أعانه على ذلك، أي ساعده، وذلك إنّما يكون بإيجاد مقدّمات فعل الغير، فلو أوجده يصدق عليه عنوان المعين، سواء كان قاصداً لذلك أم لا؛ ولأجل ذلك يعدّون بيع السلاح لعدوّ شخص حال الحرب مساعداً لعدوّه، وإن كان غرض البائع تحصيل الربح من بيع السلاح، وهكذا في المقام.

وأمّا ما ذكره من الجواب عن صدق الإعانة على الضرب والقتل في إعطاء العصا والسكّين لمريد الظلم والقتل ـ وإن لم يقصد المعطي وقوع الضرب والقتل بأنّ صدق الإعانة في الموردين لعلّه لعدم التفكيك في نظر العرف بين إعطائه في هذا الحال وبين قصد توصّله إلى مقصده ـ أيضاً غير تامّ. والظاهر من كلمة «لعلّ» أنّ نفسه أيضاً شاكّ في صحّة كلامه، إذ مع علم العرف بأنّه لم يقصد من إعطائه العصا والسيف وقوع الضرب والقتل كيف يرى عدم التفكيك، بل العرف يرى الفعل المذكور مصداقاً للإعانة من دون اعتبار القصد فيه.

وأمّا ما ذكره من الشاهد على اعتبار القصد من أنّه لو جهل المعطي للعصا أو السيف بالواقعة لا يعدّ من المعاون على الظلم فهو أيضاً قابل للنقاش؛ إذ ما ذكره

. . . .

يكون شاهداً لاعتبار العلم في تحقّق الإعانة لا لاعتبار القصد.

وأمّا ما ذكره من أنّه لو أعطاه العصا لقتل حيّة واستعملها في قتل إنسان لا يكون معيناً. ففيه: أنّ عدم صدق المعين لعلّه لأجل اعتبار علم المعين لا قصده. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ صدق المعين لا شبهة فيه، فإنّه ساعده في قتل إنسان بلا شبهة. نعم، لا يكون إعانة على الإثم لكونه معذوراً في مساعدته.

وأمّا دعواه الثانية: فهي متينة، فإنّ تحقّق الإعانة على الإثم فرع تحقّق الإثم، ولذا لو أعان على قتل شخص بزعم أنّه محقون الدم وكان المقتول في الواقع مهدور الدم، فلا تتحقّق الإعانة على الإثم، إذ لم يصدر إثم من الغير كي يقال إنّ المعطي للسيف هيّأ بعض مقدّماته أو تمام مقدّماته، إلّا أن يكون آثماً من باب التجرّي.

فتخلّص إلى هنا: أنّ الحقّ ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم من عدم اعتبار قصد الوصول إلى الحرام في صدق الإعانة. نعم، وقوع المعان عليه في الخارج معتبر في صدقها.

وأمّا اعتبار العلم بوقوعه في الخارج أم لا، فسيأتي كلامنا فيه.

هذا تمام الكلام في القول السادس.

وأمّا القول الخامس، وهو صدق الإعانة على إيجاد المقدّمات القريبة دون البعيدة.

ففيه: أنّ المدار في صدق الإعانة هو الصدق العرفي، والعرف لا يفرّق بين البعيد والقريب، فلا شبهة في صدق المعين على مَن هيّأ المقدّمات البعيدة لوصول الغير إلى مقصده.

• • • • • • • • • • • • •

وأمّا القول الرابع ـ وهو قول المحقّق الأردبيلي ـ فنقول في جوابه: العمدة هو الصدق العرفي، وأمّا تعليقه على القصد فلم يقم عليه دليل، كما عرفت.

وأمّا القول الثالث فهو مطابق للقول السادس، غاية الأمر بإضافة وقوع المعان عليه في الخارج.

وأمّا القول الثاني، فنقول: إنّ القيد الثاني وهو وقوع الحرام المعان عليه في الخارج معتبرفي صدق الإعانة، وأمّا القيد الأوّل ـ وهو القصد ـ فلم يقم دليل عليه، كما عرفت.

وأمّا القول الأوّل، فقد عرفت فساده.

فتلخّص: أنّ الحقّ ما ذكره الأُستاذ الأعظم، وهو مأخوذ من المحقّق الايرواني ﵀، حيث قال الايرواني: «إنّ القصد بكلا معنييه ـ بمعنى الداعي الباعث نحو الفعل بحيث يكون حصول الحرام غاية لفعل المعين، وبمعنى الإرادة والاختيار ـ غير معتبر في تحقّق الإعانة لأنّها عنوان واقعي غير دائر مدار القصد، فنفس الإتيان بمقدّمات فعل الغير إعانة للغير».

وتوضيح كلامه ﵀ هو: أنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على قسمين:

الأوّل: العناوين القصديّة، وهي عبارة عن العناوين التي يكون القصد قوام تحقّقها بحيث لا تتحقّق بدونه كالأُمور الانتزاعيّة والأُمور الاعتباريّة، فإنّ الأُمور الانتزاعيّة تنتزع من الأفعال والأُمور الواقعيّة بالقصد، نظير عنوان التعظيم الذي ينتزع من الانحناء الخاصّ بقصد التعظيم، أو من القيام بقصده، فإنّ مجرّد الانحناء أو القيام لا يكون مصداقاً للتعظيم، بل إنّه ينتزع من القيام إذا تحقّق بقصد التعظيم

• • • • • • • • • • • • •

وكذا من الانحناء ، ومن هذا القبيل عناوين العقود والإيقاعات ، وكذا عناوين العبادات المخترعة ، فإنّ قوام تحقّق عنوان الظهر أو العصر إنّما يكون بالقصد.

الثاني: العناوين الواقعيّة التي لها علل واقعيّة موجبة لتحقّقها ، ولم تكن متقوّمة بالقصد ، بل تتحقّق بتحقّق أسبابها ، سواء قصد تحقّقها أو قصد عدم تحقّقها ، وسواء علم به أو لم يعلم كالقتل والضرب ، ومن الواضح أنّ الإعانة من القبيل الثاني ، وقد ظهر من ذلك أنّ تحقّق الإعانة لا يتوقّف على قصد وعلم ، فإنها إذا تحقّقت أسبابها تتحقّق بواقعيّتها ؛ لأنّها عبارة عن إيجاد مقدّمات فعل الغير ، فإذا أوجدها يتحقّق عنوان الإعانة قهراً ، وإن قصد بفعله هذا عدم تحقّق الإعانة ، سواء علم بأنّ الغير يصل بفعله إلى الحرام أم لا ، فإنّ مجرّد بيع العنب إلى الخمّار إعانة له على تخميره لو خمّره وإن لم يعلم البائع به.

نعم ، لا يكون إعانة على الحرام مع عدم العلم بترتّب التخمير على بيع العنب ، فإنّ البائع إذا شكّ في كون فعله إعانة على الإثم يتمسّك بالبراءة ويحكم بجوازه ، والصحيح أنّه إعانة على الحرام ، إلّا أنّ المعين معذور فيها ، فبيعه العنب من الخمّار إعانة له على الحرام واقعاً ، ولكن حيث لا يعلم بتحقّق التخمير من المشتري الخمّار ، فلا يصدق في حقّه أنّ فعله مصداق للإعانة على الإثم بحسب الظاهر ، بل يكون جائزاً بمقتضى البراءة. وهذا الذي ذكره ﷺ بتوضيح منّا من أمتن الوجوه في المسألة.

وهنا تفصيل من السيّد البجنوردي ﷺ وهو أنّ المعين تارة يوجد المقدّمة بعد إرادة الآثم لذلك الإثم وعزمه عليه ، ولكن يتوقّف إيجاده على المقدّمة ، كما إذا عزم على ضرب شخص ، ولكن يتوقّف وقوع الضرب في الخارج على وصول العصا بيده ، فإعطاء العصا في هذه الحالة مع علم المعطي بإرادته الضرب يكون إعانة

. . . .

على ذلك الإثم ولو لم يقصد ترتّب الضرب على ذلك الإعطاء، بل يتمنّى ويرجو أن يندم ولا يضرب، وإنّما كان إعطاؤه العصا لغرض عقلائي أو سفهيّ.

وأُخرى يوجد المقدّمة قبل إرادة الآثم لذلك الإثم بحيث يكون فعل المعين من مبادئ إرادة الآثم لذلك الفعل الحرام.

ففي الصورة الأُولى فهو إعانة على الإثم كما عرفت، قصد أو لم يقصد، لأنّه يعلم أنّ بفعله يصدر الحرام من الغير، وهو بمنزلة الجزء الأخير من العلّة التامّة؛ لأنّه ليس لوقوع الفعل المحرّم حالة منتظرة إلّا وجود هذه المقدّمة، فكيف يمكن أن يقال: بأنّها ليست إعانة على الإثم عند عدم القصد.

وأمّا في الصورة الثانية، فلا تكون إعانة على الإثم إلّا مع قصد ترتّب ذلك الحرام.

أقول: إنّ ما ذكره من التفصيل لا وجه له، فإنّه بعد إيجاد مقدّمة الحرام ولو قبل إرادة الخمّار التخمير ولكن خمّره بعد البيع، كيف لا يصدق عليه الإعانة مع أنّه أوجد بعض مقدّمات التخمير وساعده على ذلك، فإنّ صدق الإعانة على الإثم على إيجاد مقدّمة الحرام لا شبهة فيه، سواء أوجدها قبل إرادة الإثم من المشتري أو بعدها.

وهنا تفصيل آخر من المحقّق النائيني لعلّه يرجع إلى القول الخامس: «وهو أنّ الفعل الواقع من شخص تارة يقع في سلسلة علل فعل فاعل الإثم، وأُخرى لا يكون كذلك، وإن لم يمكن أن يصدر الإثم بدونه، بأن كان من المبادئ البعيدة، وذلك كتجارة التجّار التي لولاها لم يكن للعشّار أن يأخذ عشرها. وهذا في الحقيقة خارج عن المبادئ أيضاً، فإنّ المبادئ هي التي تتحقّق بعد الإرادة التقديريّة من المريد.

وهذا بمنزلة الموضوع لتحقّق الإرادة التقديريّة، فإنّه لولا تجارة التاجر وغرس الكرم من الزرّاع لا يمكن حصول العشّار والخمّار، فبعد تحقّقهما لو كان أحد خبيث

• • • • • • • • • • • • •

النفس لصار عشّاراً أو مخمّراً، ومعنى الإرادة التقديريّة إرادة الخمّار ـ مثلاً ـ التخمير على تقدير اشتراء العنب وتهيئة سائر المقدّمات، فإنّ هذه الإرادة حاصلة في ظرف وجود العنب».

ثمّ قال: «وكيف كان سواء كانت هذه من المبادئ أم لا، فهذه خارجة عن موضوع البحث إذا كان قصد التاجر لتحصيل أغراضه النفسانيّة وقصد الغارس كذلك، لا إذا غرسه لذلك.

وأمّا إذا كان الفعل الواقع من شخص واقعاً في سلسلة علل فعل الفاعل ومن مبادئ فعله، فهذا أيضاً على قسمين: لأنّه قد لا يتوقّف فعل الآثم إلّا على عمل المعين، كمن كان بانياً على ضرب مظلوم فيناوله المعين العصا. وأُخرى يتوقّف على أُمور أُخر أيضاً، كتخمير الخمّار، فإنّه بمجرّد شراء العنب لا يمكن أن يحصل منه الخمر، فلو كان من قبيل الأوّل فلا شبهة ولا إشكال في صدق الإعانة على الإثم ولو لم يقصد معطي العصا إعانته على الضرب. وإنّما موضوع البحث هو ما كان من قبيل الثاني، وهو أن تكون الإعانة من المقدّمة المشتركة بين ترتّب المحرّم عليها والمحلّل، كبيع العنب، فصدق الإعانة على فعل المعين يتوقّف على قصده التخمير من بيع العنب.

أقول: بعد ما عرفت معنى الإعانة وأنّها من الأُمور الواقعيّة التي قوامها إيجاد مقدّمة من مقدّمات فعل الغير والمساعدة على الغير في وصوله إلى مقصده، ترى أنّ التفاصيل المذكورة كلّها خارجة عن الصواب.

وهنا تفصيل ثالث من السيّد اليزدي بين العلم والقصد، حيث قال: «التحقيق صدق الإعانة مع العلم، وإن لم يقصد التوصّل به».

ثمّ قال: «بل القصد حاصل مع العلم قهراً، غاية الأمر أنّه لا يكون محبّاً لوقوعه،

. . . .

والمحبّة غير القصد . ألا ترى أنّ من ألقى شخصاً في النار مع العلم بأنّه يحترق قاصد للإحراق قهراً وإن لم يكن غرضه من الإلقاء الإحراق ، بل كان لبعض الدواعي الأُخر .

والمحقّق الايرواني أيضاً ملتزم بملازمة القصد للعلم ، إلّا أنّه يقول : بأنّ القصد دخيل في تنجّز حرمة الإعانة لا في تحقّق مفهوم الإعانة ، وأيضاً القصد ليس بنفسه منجزاً للتكليف ، بل لأجل ملازمة القصد للعلم المنجّز للتكليف » .

وهذا الكلام من الايرواني متين ، ونتيجته ما ذكرنا من عدم اعتبار القصد في تحقّق مفهوم الإعانة .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ تحقّق الإعانة لا يتوقّف على القصد كما يتوقّف على تحقّق المعان عليه في الخارج ، وقد عرفت من الأُستاذ الأعظم اعتباره من دون اعتبار القصد ، إلّا أنّ المحقّق النراقي اعتبره مضافاً إلى القصد .

وناقشه شيخنا الأنصاري في اعتبار ووقوع المعان عليه في الخارج في تحقّق الإعانة بعد التزامه باعتبار القصد فيه ، حيث قال : « إنّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء ، سواء حصل أم لا ، ولكن الحقّ ما عرفت ، من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في تحقّق الإعانة ؛ لأنّ الإعانة عبارة عن إيجاد مقدّمات فعل الغير أو مقدّمة من مقدّماته ، فهي من العناوين الإضافيّة المتقوّمة بوجود المعين والمعان والمعان عليه ، فما لم يتحقّق المعان عليه خارجاً في ظرفه لا تتحقّق الإعانة .

إن قلت: إنّا نسلّم أنّ الإعانة من الأُمور الإضافيّة المتوقّفة على وجود المعان عليه ، إلّا أنّ المتوقّف عليه هو المعان عليه بوجوده الذهني ، فإنّه إذا أعان على حصول التخمير بقصد حصوله تصوّر المعان عليه ، وهذا المقدار من الوجود يكفي في تحقّق الإعانة .

. . . .

قلت: إنّ تصوّر المعان عليه وإن كان كافياً في تحقّق المعان عليه، لكنّ المتصوّر في الذهن يكون طرفاً للإضافة، أعني به الصورة الذهنيّة بما هي طريق إلى الخارج لا بما هي هي؛ إذ صدق الإعانة على الفعل الخارجي يتوقّف على وجود المعان عليه في الخارج، فتكون الصورة الذهنية بما هي طريق إلى الخارج طرفاً للإضافة. إذن فما لم يتحقّق المعان عليه في الخارج في ظرفه لم تتحقّق الإعانة. ولعمرى أنّه أمر واضح.

والحاصل: أنّه مع عدم تحقّق الخمر في الخارج كيف يصدق أنّه أعان على تحقّق الخمر، فمن أعان على الإثم باعتقاد أنّ المعان عليه حرام وإثم ولم يكن إثماً في الواقع لا يعقل تحقّق الإعانة على الإثم والحرام منه، إذ كما أنّ العلم لا يعقل تحقّقه بلا وجود المعلوم، كذلك الإعانة لا يعقل تحقّقها بلا وجود المعان عليه.

وإن شئت فقل: لا يكون معيناً على الإثم، بل يكون ممّن توهّم أنّه أعان على الإثم، فإذا أوجد مقدّمات فعل الغير باعتقاد أنّه حرام وكان حلالاً في الواقع فلا يقال إنّه أعانه على الحرام. نعم، يكون متجرّياً فعصيانه من باب حرمة التجرّي، لا من باب الإعانة على الإثم.

هنا كلام لبعض الفحول، ملخّصه: إنكار اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في تحقّق مفهوم الإعانة، حيث قال: «يمكن أن يقال: المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدّمة إيجاد الإثم وإن لم يوجد، فمن أعطى سلّماً لسارق بقصد توصّله إلى السرقة فقد أعانه على إيجاد سرقته، فلو حيل بينه وبين إيجاد سرقته ولم تقع منه يصدق أنّ المعطي للسلّم أعانه على إيجاد سرقته».

ثمّ قال: «ولو كان تحقّق السرقة دخيلاً في الصدق، فلا بدّ أن يقال إنّ المعتبر في صدقها إيجاد المقدّمة الموصلة، أو الالتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط

• • • • • • • • • • • • •

المتأخّر لصدقها، وكلاهما خلاف المتفاهم العرفي. أو يقال: لا يصدق الإعانة على الإثم حتّى وجدت السرقة، فالفعل المأتي به لتوصّل الغير إلى الحرام مراعى حتّى يوجد ذو المقدّمة وبعده يقال إنّه أعانه عليه وهو أيضاً خلاف الواقع، أو يقال إنّ صدقها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلائي على وجود الإثم، وبعد التخلّف يكشف عن كونه تجرّياً لا إعانة، وهو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الطريق العقلائي عليه لا يتّفق إلّا أحياناً ومع عدم القيام أيضاً يقال إنّه أعانه على إيجاده.

وإن شئت فقل: فرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر وكونه بمعنى المصدر في صدق الإعانة، فعلى الأوّل يعتبر في صدقها وجود المعان في الخارج بخلاف الثاني والمقام من قبيل الثاني.

وفيه بعد تسليمه أنّ الإعانة من الأمور المتضائفة وبعد تسليم أنّ السرقة لم تتحقّق في الخارج ـ كما هو مفروض كلامه ـ فكيف يقال إنّه أعانه على إيجاد السرقة، وهو لم يوجد السرقة على الفرض كي يكون ذاك الشخص معيناً له في إيجاد سرقته.

وإن شئت فقل: إنّه لم يتلبّس بالسرقة كي يكون ذاك الشخص موجداً لمقدّماتها.

وأمّا ما ذكره ـ من أن لازم القول المذكور أنّ المعتبر في صدق الإعانة إيجاد المقدّمة الموصلة، أو الالتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخّر لصدقها وكلاهما خلاف المتفاهم العرفي ـ فيمكن الجواب عنه: أنّ واقع الأمر لا يمكن الفرار عنه، فإنّ الذي يقع مصداقاً للإعانة إيجاد المقدّمة الموصلة، والعرف لا يمكنه إنكار هذا المعنى، وكذا لا بدّ من الالتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخّر لتحقّق مفهوم الإعانة؛ إذ هو لازم القول بأنّ الإعانة من الأمور المتضائفة، فما دام لم يوجد طرف الإضافة لا يمكن أن يتحقّق الأمر الإضافي. وممّا ذكرنا

. . . .

ظهر ما في باقي كلماته.

وأمّا ما ذكره ـ من اعتبار وجود المعان عليه في صدق الإعانة على القول بكون الإثم اسم مصدر، والحال أنّه مصدر وعلى هذا لا يعتبر وقوع المعان عليه في تحقّق الإعانة ـ فلا يمكن المساعدة عليه أيضاً؛ لأنّ الإثم والمعصية نتيجة المصدر الذي هو فعل المكلّف، فإنّه إذا ارتكب حراماً أو ترك واجباً، ينتزع منه الإثم، فهو ينتزع من مخالفة العبد لوظيفته المقرّرة شرعاً فليس هو بمصدر؛ لأنّ المصدر هو فعل المكلّف الذي هو سبب لتحقّق المعصية. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ المصدر واسم المصدر حقيقة واحدة، والفرق بينهما اعتباريّ، فإنّ الإثم بلحاظ صدوره عن الفاعل مصدر وبلحاظ نفسه اسم مصدر، ولا معنى لأن يقال فرق بين المصدر واسم المصدر بعد كونهما حقيقة واحدة.

فتلخّص: أنّ اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج شرطاً في تحقّق الإعانة ممّا لا شبهة فيه.

نعم، اعتبار القصد في تحقّقها لا دليل عليه.

ولا يخفى عليك أنّه كما يعتبر وقوع المعان عليه في تحقّق عنوان الإعانة، كذلك يعتبر تحقّق المعين والمعان بأن يكونا مفروضي الوجود في تحقّق الإعانة في الخارج، أي يفرض وجود المعين كبائع العنب ووجود الخمّار الذي يعمل العنب خمراً كي يكون فعل المعين ـ كبيع العنب ـ واقعاً في سلسلة مقدّمات فعل المعان. والدليل على اعتبار وجود المعين والمعان، وكذا المعان عليه ما ذكرنا من كون الإعانة من الأُمور الإضافيّة.

وعليه فإيجاد موضوع الإعانة ـ كتوليد المعين ـ خارج عن حدود الإعانة على الإثم، وإلّا حرم التناكح والتناسل للعلم العادي بأنّ في نسل الإنسان مَن يرتكب

• • • • • • • • • • • • •

المعاصي. والمحقّق النائيني وكذا المحقّق الايرواني أيضاً سلّما ذلك، ولذا أخرجا مسير الحاج وتجارة التجّار عن الإعانة على الإثم.

بدعوى: أنّهما من قبيل الموضوع للإعانة، وشيخنا الأنصاري أيضاً أخرجهما من عنوان الإعانة، لا أنّهما من قبيل الموضوع للإعانة عنده، بل لأنّ التاجر والحاج غير قاصدين لتحقّق المعان عليه.

وقال المحقّق النائيني: «إنّ تجارة التاجر بمنزلة الموضوع لتحقّق الإرادة التقديريّة، فإنّه لولا تجارة التاجر وغرس الكرم من الزارع لم يمكن حصول العشّار والخمّار».

وقال المحقّق الايرواني: «وأمّا تجارة التاجر ومسير الحاج ـ مع العلم بأخذ العشّار والظالم، وكذا عدم تحفّظ المال مع العلم بحصول السرقة ـ فالكلّ خارج عن عنوان الإعانة، من جهة أنّ الإعانة ليست هي مطلق إيجاد مقدّمة فعل الغير، وإلّا حرم توليد إنسان يعلم أنه يرتكب الذنب، بل الإعانة عبارة عن مساعدة الغير بالمتقدّمات الفاعليّة لفعله دون مطلق المقدّمات الشاملة للماديّة، فضلاً عن إيجاد نفس الفاعل، أو حفظ حياته، فتهيئة موضوع فعل الغير والإتيان بالمفعول به ليس إعانة على الحرام، ومن ذلك مسير الحاج وتجارة التجّار.

وقال الأُستاذ الأعظم: «إنّ المثالين المذكورين وأمثالهما كلّها داخلة في عنوان الإعانة، ولا وجه لجعل أمثالهما من قبيل الموضوع للإعانة وخروجهما عن عنوانها».

أقول: لا شبهة في أنّ التجارة مع علم التاجر بأنّه لو شرع بالتجارة يؤخَذ منه العشر أو مسير الحاج إلى الحجّ مع علمه بأنّ الظالم يأخذ منه مقداراً من المال

• • • • • • • • • • • • •

أو عدم حفظ المال مع علمه بأنّه لو لم يسدّ الباب ـ مثلاً ـ لسرقه السارق ليست بحرام ، إمّا لأجل عدم صدق الإعانة وهو مشكل جدّاً بعد كون المعيار بالصدق العرفي في صدق الإعانة وعدمه ، فلابدّ أن يقال : إنّ عدم الحرمة من باب قيام السيرة القطعيّة على جوازها لا من باب عدم صدق الإعانة عليها .

ولا يخفى عليك أنّ القائلين بعدم صدق الإعانةعلى ما يكون بمنزلة الموضوع للإعانة إنّما يقولون به إذا حقّق الموضوع بدون قصد الوصول إلى الحرام ، وإلّا فلا ينكرون صدق الإعانة عليه أيضاً .

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى ، وهي البحث عن حقيقة الإعانة ومفهومها .

الجهة الثانية : في حكم الإعانة بأنّها حرام أم لا ؟ واستدلّ على حرمتها بوجوه :

الأوّل : قوله تعالى : ﴿**وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾ . بتقريب أنّ الآية الشريفة دلّت على حرمة الإعانة على الإثم ، فإنّ الأشخاص لو أعان كلّ منهم الآخرين على إيجاد فعلهم لصدق أنّهم أعانوا عليه ، فلو كان المعان من البرّ والتقوى لكان واجباً ، ولو كان من الإثم والعدوان لكان حراماً .

وأورد عليه المحقّق الايرواني بوجهين : الأوّل : إنّ آية ﴿**وَلَا تَعَاوَنُوا...**﴾ مؤدّاها الحكم التنزيهي دون التحريمي ، وذلك بقرينة مقابلته بالأمر بالإعانة على البرّ والتقوى الذي ليس للإلزام قطعاً .

الثاني : إنّ الآية دلّت على حرمة التعاون على الإثم ، وهو من باب التفاعل وقضيّة باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان الإثم والعدوان ، كأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب الأموال ، ولا تدلّ على حرمة الإعانة على الإثم التي هي من باب الإفعال ، ومعناها إعانة الغير على إتيان المنكر على أن يكون الغير مستقلاً في إتيان المنكر ، وهذا يكون موجداً ببعض مقدّماته ومعيناً له بالإتيان ببعض مقدّماته .

• • • • • • • • • • • • •

وهذا الإشكال الثاني مقبول عند الأُستاذ الأعظم أيضاً حيث قال: «إنّ التعاون عبارة عن اجتماع عدّة أشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشرّ ليكون صادراً من جميعهم، كنهب الأموال، وقتل النفوس، وبناء المساجد والقناطر.

وهذا بخلاف الإعانة فإنّها من الإفعال، وهي عبارة عن تهيئة مقدّمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله، وعليه فالآية أجنبيّة عن الدلالة على حرمة الإعانة على الإثم.

إن شئت فقل: إنّ باب التفاعل يقتضي صدور المادّة من كلا الشخصين أو من الأشخاص، والإعانة تقتضي المساعدة على الفعل الصادر من الغير والنهي عن أحدهما لا يقتضي النهي عن الآخر».

أقول:

أمّا الايراد الأوّل فهو غير وارد، لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في الحرمة، ولا يرفع اليد عن ظهورهما إلّا بالدليل، والدليل قائم على رفع اليد عن ظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾، ولا وجه لرفع اليد عن ظهور النهي في الجملة الثانية في الحرمة. ومجرّد وحدة السياق لا يصلح للقرينيّة بحيث يوجب رفع اليد عن الظهور وصرفه عن ظاهره، ولو سلّمنا ذلك إنّما نسلّمه فيما إذا كانت كلّ واحدة من الجملتين مشتملة على الأمر أو النهي، ولا تكون فيما إذا كانت إحدى الجملتين مشتملة على الأمر والأُخرى على النهي.

وأمّا الإيراد الثاني فهو أيضاً محلّ نقاش من قِبل بعض الأكابر، بل المشهور قائلون بدلالة الآية على حرمة الإعانة.

وملخّص ما ذكروه يرجع إلى إيرادين:

. . . .

الأوّل: ما ذكره السيّد البجنوردي ﷺ[١]: «من أنّ أمره تبارك وتعالى بالتعاون على البرّ والتقوى، وكذلك نهيه عن التعاون على الإثم والعدوان ليس باعتبار فعل واحد وقضيّة واحدة، بل الخطاب إلى عموم المؤمنين والمسلمين بأن يكون كلّ واحد منهم عوناً للآخر في البرّ والتقوى، ولا يكون عوناً لأحد في الإثم والعدوان.

وبعبارة اُخرى: إطلاق لفظ التعاون باعتبار مجموع القضايا لا باعتبار قضيّة واحدة وفعل واحد، فلو كان ـ مثلاً ـ زيد عوناً لعمرو في الفعل الفلاني وكان عمرو عوناً لزيد في فعل آخر لصدق أنّهما تعاونا، أي أعان كلّ منهما الآخر، ولو كان إعانة كلّ واحد منهما لصاحبه في فعل يصدر من نفس ذلك الصاحب، فيكون المأمور به في الآية إعانة كلّ مسلم لكلّ مسلم فيما يصدر منه بمعنى مساعدته في ذلك الفعل ولو كان بإيجاد بعض مقدّماته، والمنهيّ عنه إعانة كلّ شخص في فعله الذي هو إثم ـ أي معصية ـ وهذا عين مفاد القاعدة.

وفيه: إنّا نسلّم أنّ النهي عن التعاون على الإثم ليس باعتبار قضيّة واحدة، بل الخطاب إلى عموم المؤمنين، وهو يكون كسائر الخطابات العامّة المتوجّهة إلى عموم المؤمنين، إلّا أنّ توجّه الخطاب إلى عموم المؤمنين لا يوجب تغيّراً في متعلّق الخطاب وانقلابه عن باب التفاعل إلى باب الإفعال، فإنّ متعلّق الخطاب ـ وهو النهي في المقام ـ عبارة عن التعاون على الإثم، وهو اجتماع عدّة أشخاص لإيجاد أمر من الشرّ والإثم، ولا ربط له بالإعانة، وهي إيجاد مقدّمة الحرام الصادر عن الغير. وما ذكره من أنّ زيداً لو كان عوناً لعمرو في الفعل الفلاني، وكان عمرو

---

(١) القواعد الفقهيّة: ١: ٣٠٤.

• • • • • • • • • • • • •

عوناً لزيد في فعل آخر، يصدق أنّهما تعاونا، أي أعان كلّ منهما الآخر ولو كان إعانة كلّ واحد منهما لصاحبه في فعل يصدر من نفس ذلك الصاحب.

قد عرفت فساده، فإنّه يصدق عليه أنّه أعان كلّ منهما الآخر، بمعنى أنّ كلاً منهما أوجد مقدّمة الفعل الصادر من الآخر. ولكن لا يصدق عليه عنوان التعاون؛ إذ باب التفاعل يدلّ على الاشتراك بأن يشترك عدّة أشخاص في تحقّق فعل، بأن يجتمع عدّة أشخاص لبناء المسجد. وهذا إمّا يسمّى بالتعاون على البرّ والتقوى، أو يجتمع عدّة أشخاص لهدم المسجد. وهذا ما يسمّى بالتعاون على الإثم. وأمّا لو أعان شخص لإيجاد مقدّمة الحرام الصادر من الغير، والغير أيضاً أوجد مقدّمة الحرام الصادر من الشخص المذكور، هذا ما يسمّى بإعانة كلّ منهما الآخر، ولا يسمّى بالتعاون». إذن ما ذكره البجنوردي ﵀ لا يرجع إلى معنى محصّل.

الثاني: ما ذكره بعض الفحول من الفقهاء بأنّ ظاهر مادّة العون عرفاً وبنصّ اللغويّين المساعدة على أمر والمعين هو الظهير، وإنّما يصدق ذلك فيما إذا كان أحدهما أصيلاً في أمر وأعانه عليه غيره، فيكون معنى الآية لا يكن بعضكم لبعض ظهيراً ومعاوناً، ومعنى تعاون المسلمين أنّ كلاً منهم يكون معيناً لغيره، لا أنّهم مجتمعون على أمر.

ففي القاموس: تعاونوا واعتونوا: أعان بعضهم بعضاً»، ونحوه في المنجد، وكون التفاعل فعل الاثنين لا يوجب خروج مادته عن معناها. فمعنى تعاون زيد وعمرو أنّ كلاً منهما معين للآخر وظهير له، فإذا هيّأ كلّ منهما مقدّمات فعل الآخر يصدق أنّهما تعاونا.

وبالجملة كون التفاعل بين اثنين لا يلازم كونهما شريكين في إيجاد فعل شخصي، فالظاهر من الآية عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً في إثمه وعدوانه،

. . . .

وهو ظاهر المادّة والهيئة. ولو قلنا بصدق التعاون والتعاضد على الاشتراك في عمل فلا شبهة في عدم اختصاصه به.

وفيه: أنّ الفعل الثلاثي إذا دخل تحت باب من الأبواب يأخذ خصوصيّة الباب مع حفظ معنى مادّته، فإنّ معنى الإعانة ـ كما ذكره ـ هو المعين والظهير، إلّا أنّ اشتراك الأشخاص في فعل واحد من خواصّ باب التفاعل، فإنّ قاعدة باب التفاعل أن يذكر بعده اسمان كلاهما مرفوعان وفاعلان له، ومعناه صدور الفعل من كليهما معاً. وهذا الذي ذكرناه ظاهر وواضح.

فتلخّص: أنّ الآية الشريفة لا تدلّ على حرمة الإعانة على الإثم، وأمّا ما نقله عن القاموس فلا يكون مخالفاً لما ذكرناه، فإنّه فسّر التعاون بمعنى إعانة بعضهم بعضاً، وهو ينطبق على المعنى الذي ذكرناه لأنّهم أعان بعضهم بعضاً في إيجاد القتل ـ مثلاً ـ.

الوجه الثاني: حكم العقل بقبح المساعدة على إتيان ما هو مبغوض المولى وما فيه المفسدة.

وتوضيحه: أنّه كما أنّ إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به، والاغراء نحوه، وكذا تهيئة أسبابه وإعانة فاعله قبيح عقلاً، وموجب لاستحقاق العقوبة، ولهذا كانت القوانين العرفيّة متكفّلة لجعل الجزاء على معين الجرم، فلو أعان أحد السارق على سرقته وساعده في مقدّماتها يكون مجرماً في نظر العقل والعقلاء وفي القوانين الجزائيّة، وقد ورد نظيره في الشرع فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر ونظر إليهما ثالث أنّ على القاتل القود، وعلى الممسك الحبس حتّى يموت، وعلى الناظر تسميل عينيه، ولا ينافي ذلك ما حرّرناه في الأُصول من عدم حرمة مقدّمات الحرام؛ لأنّ ما ذكرناه هناك هو إنكار الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّماته،

• • • • • • • • • • • • •

وما أثبتناه هنا هو إدراك العقل قبح العون على المعصية والإثم، لا لحرمة المقدّمة بل لاستقلال العقل بقبح الإعانة على الحرام الصادر عن الغير، وهذا العنوان لا يصدق على إتيان الفاعل لمقدّمات فعله.

وبالجملة: العقل يرى فرقاً بين الآتي بالجرم وبمقدّماته وبين المساعد له في الجرم ولو بتهيئة أسبابه ومقدّماته، فلا يكون الأوّل مجرماً في إتيان المقدّمات زائداً على إتيان الجرم، وأمّا الثاني فيكون مجرماً في تهيئة المقدّمات، فيكون في نظر العقل المساعد له كالشريك له في الجرم وإن تفاوتا في القبح، والظاهر عدم الفرق في القبح بين ما إذا كان بداعي توصّل الغير إلى الجرم وغيره، فإذا علم أنّ السارق يريد السرقة ويريد ابتياع السلّم لذلك يكون تسليم السلّم إليه قبيحاً وإن لم يكن التسليم لذلك، كما لا فرق في نظر العقل بين الإرادة الفعليّة والعلم بتجدّدها، لا سيّما إذا كان التسليم موجباً لتجدّدها. ثمّ إنّه بعد إدراك العقل قبح ذلك لا يمكن تخصيص حكمه في مورد كما لا يمكن تجويز المعصية.

أقول: إنّ ما ذكره من قياس الإتيان بالمنكر على الإعانة على الإثم قياس مع الفارق، فإنّ قبح الإتيان بالمنكر نسلّمه لكونه مصداقاً لمخالفة المولى، وهي قبيحة عقلاً بلا ريب. وأمّا الإعانة على الإثم فليست مخالفة للمولى، فإنّ المخالفة له إنّما تحصل بفعل الغير، والمعين له يهيّئ مقدّماته، ولا نسلّم كونها قبيحة عقلاً مع عدم صدق عنوان مخالفة المولى عليها.

وأمّا ما ذكره من جعل الجزاء على معين الجرم كجعل الجزاء على معين السارق في القوانين العرفيّة والجزائيّة وفي نظر العقل والعقلاء.

ففيه:

أوّلاً: إنّ ما ذكره بناءً على تماميّته إنّما يكون فيما إذا كان فعل المعين للجرم

• • • • • • • • • • • • •

الجزء الأخير لتحقّق الجرم بأن كان فعل المعين من الأسباب التوليديّة لتحقّق الجرم عند العرف والعقلاء، والعقل حينئذٍ يراه قبيحاً؛ لأنّه يقال في حقّه أنّه أوجد المنكر الذي هو مبغوض المولى، وأمّا لو أوجد المعين مقدّمة مشتركة بين الأمر المحرّم والمحلّل ـ كبيع العنب فإنّ المشتري يمكن أن يجعله خمراً ويمكن أن يجعله خلّاً مع العلم بأنّه يعمله خمراً ـ فلا يكون قبيحاً عند العرف والعقلاء والعقل، ولو كان كذلك فلا بدّ أن يذمّوا أهل الصنائع، وبائع الوسائل المشتركة بين الحلال والحرام، وهو كما ترى. فلو كان مجرّد العلم بأنّ تسليم المبيع يوجب تجدّد الإرادة موجباً لقبح البيع وحرمته لا يبقى شخص غير مرتكب للحرام؛ لأنّ بيع التجّار بحسب العادة المتاع الفلاني يوجب أن تتحقّق الإرادة على المعصية، بل يكون خروج النساء من البيت ـ إذا علمن بأنّه يوجب تجدّد إرادة النظر إليهنّ ـ حراماً.

والعجب كلّ العجب من الفرق بين إيجاد مقدّمة الحرام الصادر من نفسه وبين إيجاد مقدّمة الحرام الصادر من الغير حيث التزم بحرمة إيجاد المقدّمة في الثاني دون الأوّل؛ لأنّه إن كان المساعدة على تحقّق المعصية حراماً لا بدّ أن تكون حراماً حتّى لو ساعد نفسه لارتكاب الحرام بإيجاد مقدّماته، ولو لم تكن حراماً لا بدّ أن لا تكون حراماً ولو كان موجداً لمقدّمات الحرام الصادر من الغير.

الوجه الثالث: الإجماع على حرمة الإعانة على الإثم، وفيه ما عرفت مراراً ما في الإجماع، خصوصاً فيما احتمل أن يكون مدركيّاً.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق الأردبيلي: «بأنّ دفع المنكر واجب كرفعه.

وملخّص كلامه: أنّه كيف يجوز للمسلم أن يحمل خمراً ليشرب الغير، والخنزير ليأكله المسلم، وبيع الخشب ليصنع صنماً مع وجوب النهي عن المنكر، ووجوب

• • • • • • • • • • • • • •

كسر الهياكل المبتدعة، وكسر آلات اللهو والحديث الدالّ على لعن حامل الخمر.

والحاصل: أنّ جواز الإعانة على الإثم منافٍ لأدلّة النهي عن المنكر التي يستفاد منها أنّ سبب تشريعه قلع مادّة الفساد»[1].

واستشهد شيخنا الأنصاري له برواية أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام من أنّه **لولا أنّ بني اُميّة وجدوا لهم مَن يكتب، ويجبى لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهدوا جماعتهم، لما سلبونا حقّنا**»[2].

وفيه: أوّلاً: أنّه يجب عليه ترك الإعانة من باب وجوب دفع المنكر إذا علم أنّ تركه هذا مصداق لدفع المنكر، كما إذا علم المعين بانحصار دفع الإثم بتركه الإعانة عليه. وأمّا إذا علم بأنّ المنكر يتحقّق منه بإعانة الغير له فلا يجب عليه؛ لأنّ تركه بيع العنب ـ مثلاً ـ لا يكون مصداقاً لدفع المنكر، وكذا إذا لم يعلم بأنّ دفع المنكر يصدق على ترك فعله بأن لا يعلم أنّ الغير يبيع العنب أم لا، وفي مثل الفرض أيضاً لا يعلم بأنّ تركه البيع مصداق لدفع المنكر كي يشمله أدلّة وجوب الدفع عن المنكر أم لا، فلا يجب عليه ترك الإعانة؛ لأنّ التمسّك في وجوب تركها بأدلّة النهي عن المنكر تمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة.

وثانياً: إنّا لا نسلّم وجوب الدفع عن المنكر إلّا إذا كان المنكر ممّا اهتمّ الشارع بعدم وقوعه في الخارج، ولم يرض بتحقّقه من أي شخص كان، وفي الفرض الثاني يجب؛ لأنّ المفروض أنّ مطلوب المولى المنع من وجود هذا المنكر من كلّ شخص، فإنّه لا يرضى بقتل ولده ـ مثلاً ـ فيجب على الجميع أن يدفع القتل عنه

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٥١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب وجوب ردّ المظالم إلى أهلها ممّا يكتسب به.

. . . .

قطعاً، فلو تمكّن عبد من عبيده من دفع تحقّق قتله ولم يمنعه ارتكب مبغوض المولى؛ لأنّ نفس هذا العمل وترك دفع القتل مبغوض له، مضافاً إلى نفس القتل. وأمّا في غير ما يهتمّ الشارع بعدمه من الأمور، وإن كان فعله حراماً ومنكراً، فلا دليل على وجوب دفع المنكر.

إن قلت: إنّ الشارع يهتمّ بعدم وقوع جميع المنكرات، ولذا حرّمها ووعد العقاب على فعلها.

قلت: نعم، لكنّ المنكرات على قسمين: قسم منها لا يرضى الشارع بتحقّقه في الخارج كيفما كان حتّى من غير المكلّفين، ففي هذا القسم من المنكرات لا شبهة في أنّ العقل يحكم بوجوب دفعه. وقسم منها لا يرضى أن يصدر من المكلّفين حال علمهم بأنّه منكر، ففي هذا الفرض صدور الفعل من الفاعل الخاصّ منكر لا مطلق تحقّقه، فلا يحكم العقل بلزوم دفعه.

وثالثاً: إنّ قياس دفع المنكر على النهي عن المنكر قياس مع الفارق، فإنّ وجوب الثاني لا يدلّ على وجوب الأوّل؛ لأنّ النهي عن المنكر عبارة عن ردع الفاعل وزجره عنه مع احتمال انزجاره من نهيه، وأمّا إذا علم بأنّ فاعل المنكر لا ينتهي من نهيه فلا يجب عليه النهي، وهو يدلّ على أنّ دفع المنكر غير واجب إذ لو كان واجباً وجب النهي عنه حتّى يمنع من تحقّقه إذا تمكّن منه، ويجب تعجيزه عن المنكر لأنّ معنى دفع المنكر هو هذا أي تعجيز فاعله عن إيجاد المنكر في الخارج، سواء ارتدع عنه باختياره أم لا.

إن شئت فقل: إنّ أدلّة النهي عن المنكر لا تدلّ على وجوبه مطلقاً، بل تدلّ عليه عند احتمال الارتداع فهي على خلاف مطلوب الخصم أدلّ؛ إذ دلّت على عدم وجوب تعجيز الشخص الآتي بالمنكر.

• • • • • • • • • • • • • •

قال المحقّق الايرواني: «إنّ معنى رفع المنكر يرجع إلى دفعه، فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبة إلى جرعه قد تحقّق الشرب، فلا معنى للنهي عنه وبالنسبة إلى ما لم يشرب كان النهي عنه دفعاً عنه».

قلت: إنّ ما ذكره مبنيّ على الدقّة العقليّة، وأمّا الأحكام الشرعيّة فلا تترتّب على موضوعاتها العقليّة، بل تترتّب على الموضوعات العرفيّة، ولا شبهة في صدق رفع المنكر في العرف والشرع على منع العاصي عن إتمام المعصية التي شرع بارتكابها، ولا يصدق عليه الدفع، فإنّه يصدق عرفاً على تعجيز الفاعل من الشروع على المعصية.

وقال بعض الفحول من الفقهاء: «إنّ ما ذكره المحقّق الأردبيلي بأنّ دفع المنكر كرفع المنكر واجب فنقول: أمّا بناءً على أنّ وجوب النهي عن المنكر عقلي ـ كما صرّح به شيخنا الأنصاري، وحكى ذلك عن شيخ الطائفة وبعض كتب العلّامة، وعن الشهيدين، والفاضل المقداد، كما هو الحقّ ـ فهو يستقلّ بوجوب منع تحقّق معصية المولى ومبغوضه وقبح التواني عنه، فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقّق ما هو مبغوض الوجود في الخارج، سواء صدر من مكلّف أم لا، لمناط مبغوضيّة وجوده كذلك يجب المنع من تحقّق ما هو مبغوض صدوره من مكلّف، فإنّ المناط في كليهما واحد، وهو تحقّق المبغوض وإن اختلفا في أنّ الأوّل نفس وجوده مبغوض، والثاني صدوره من مكلّف مبغوض، فإذا همّ حيوان بإراقة شيء يكون إراقته مبغوضاً للمولى، ويرى العبد ذلك وتقاعد عن منعه يكون ذلك قبيحاً منه، كذلك لو رأى مكلّفاً يأتي بما هو مبغوض لمولاه لاشتراكهما في المناط والحاكم به هو العقل.

وقال: «ثمّ إنّ العقل لا يفرّق بين الرفع والدفع، بل لا معنى لوجوب الرفع

. . . .

في نظر العقل ، فإنّ ما وقع لا ينقلب عمّا هو عليه ، فالواجب عقلاً هو المنع عن وقوع المبغوض ، سواء اشتغل به الفاعل أو همّ بالاشتغال به مع علم الغير بأنّه بصدده ، وكان في معرض التحقّق .

وفيه : أنّه جعل محور البحث الأُمور التي يهتمّ الشارع بتركها ، ولا يرضى بوقوعها في الخارج كيفما كان . والحال أنّه خارج عن محلّ كلامنا ؛ إذ الكلام يكون فيما إذا أوجد الشخص مقدّمة مشتركة بين الحلال والحرام مع علمه بأنّه يصرفه في الحرام ، كما إذا باع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً ، مع تمكّنه من أن يأكله ولا يعمله خمراً ، ولا نسلّم حكم العقل بلزوم تعجيز البائع عن بيعه للعنب ؛ إذ ليس إيجاد مقدّمة الحرام الصادر من الغير ـ كبيع العنب مثلاً ـ منكراً كي يبحث عن وجوب دفعه أو رفعه عقلاً وعدمه .

ثمّ قال : « ولو بنينا على أنّ وجوب النهي عن المنكر شرعي كما هو محكي عن جمهور المتكلّمين ، منهم المحقّق الطوسي ، فلا ينبغي الإشكال في شمول الأدلّة للدفع أيضاً ، لو لم نقل إنّ الواجب هو الدفع ، بل يرجع الرفع إليه حقيقة ، فإنّ النهي عبارة عن الزجر عن إتيان المنكر وهو لا يتعلّق بالموجود إلّا باعتبار أنّه لم يوجد ، فإنّ الزجر عن إيجاد الموجود محال عقلاً وعرفاً ، فإطلاق أدلّة النهي عن المنكر شامل للزجر عن أصل التحقّق وعن استمراره ، فلو علم من أحد إرادة إيجاد الحرام وهمّ به واشتغل بمقدّماته وجب نهيه عنه ، فإنّ المراد بالمنكر الذي يجب النهي عنه طبيعته لا وجوده ، بل لو فرض عدم إطلاق فيها من هذه الجهة وكان مصبّها النهي عن المنكر بعد اشتغال الفاعل به لا شبهة في إلغاء العرف خصوصيّة التحقّق بمناسبات الحكم والموضوع ، فهل ترى من نفسك أنّه لو أخذ أحد كأس الخمر ليشربها يجوز للمسلم التماسك عن النهي حتّى يشرب جرعة منها

. . . .

ثمّ وجب عليه النهي.

أقول: إنّ ما ذكره هنا مأخوذ من كلام الايرواني، والجواب عنه قد تقدّم.

وملخّص الجواب: أنّ الدخالة في شؤون الآخرين وإيجاد المزاحمة لهم غير جائز إلّا ما قام دليل على جوازه، والمقدار الذي قام الدليل على جوازه منع العاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبها على مراتبها المقرّرة في الشريعة، ولم يقم دليل على وجوب تعجيزه عن ارتكاب الحرام، بل يمكن أن يقال بعدم جوازه، فإنّ ما ذكره من أنّ الواجب في الحقيقة في باب النهي عن المنكر هو الدفع صحيح بالنظر الدقّي، وليس الأمر كذلك بحسب النظر الشرعي الذي لا تبتني موضوعات أحكامه على التدقيقات العقليّة، فإنّ العرف يفهم من أدلّة النهي عن المنكر رفع المنكر بعد الاشتغال فيه.

وإن شئت فقل: إنّ المنع عن أصل الاشتغال دفع عند العرف والمنع من استمراره رفع عنده وإن كان دفعاً عند العقل، ولكنّ المعيار في فهم مراد الشارع هو الفهم العرفي لا النظر الدقّي.

وأمّا الجزم بإلغاء الخصوصيّة بتناسب الحكم والموضوع فمشكل ولا يمكن التعدّي عن مورد النصوص، فإلى هنا تلخّص أنّ الوجوه التي ذكروها لإثبات حرمة الإعانة على الإثم ليست بتامّة، ونفس عدم قيام دليل على إثبات الحرمة كافٍ في الحكم بالجواز بمقتضى الأصول العمليّة، إلّا أنّ الأستاذ الأعظم ذكر وجوهاً لإثبات جواز الإعانة على الإثم، وذكرها لا يخلو عن فائدة.

الأوّل: إنّه لو لم تجز الإعانة على الإثم لما جاز سقي الكافر؛ لكونه إعانة على الإثم لتنجّس الماء بمباشرته إيّاه، فيحرم عليه شربه، لكنّ السقي جائز لقوله عليه السلام: «**إنّ الله يحبّ إبراد الكبد الحرّ**» والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على

. . . .

شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجّه ؛ إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وفيه:

أوّلاً: إنّه مبنيّ على كون الكفّار مكلّفين بالفروع ، وهو أوّل الكلام.

وثانياً: إنّ جواز السقي في مثل المورد خرج عن حرمة الإعانة على الإثم بالدليل ، والتخصيص غير عزيز. والقول بأنّ الدليل العقلي غير مخصّص تامّ بحسب الكبرى ، إلّا أنّه لا ينطبق على المقام ؛ إذ ليس الحاكم في حرمة الإعانة على الإثم هو العقل ، كما علمت.

الثاني: إنّك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممّن يجعلهما خمراً ، وجواز بيع الخشب ممّن يجعله برابط. ومن الواضح كون هذا البيع إعانة على الإثم ، ومَن أنكره فإنّما أنكره بلسانه ، وبعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات ، على أنّ في بعض الروايات إشعاراً إلى كلّيّة الحكم وعدم اختصاصه بالأُمور المذكورة فيها ، كروايات أبي بصير والحلبي وابن أُذينة ، وبعد ذكر الروايات المذكورة قال : « فإنّ الظاهر من هذه الروايات أنّ المناط في صحّة البيع هي حلّيّة المبيع للبائع حين البيع وإن كان بيعه هذا إعانة على الإثم ».

وفيه:

أوّلاً: إنّ الروايات الواردة في جواز البيع في الموارد المذكورة تختصّ بمواردها ، وعدم القول بالفصل ليس من الأدلّة. وأمّا بعض الروايات ـ وهي الروايات الثلاث ـ فقال ﷺ قبل ذكر الروايات : « إنّ فيها إشعاراً إلى الكلّيّة » ، ثمّ قال بعد ذكر الروايات : « إنّها ظاهرة في أنّ المناط ... ».

• • • • • • • • • • • • •

والحقّ هو الإشعار، وهو لا يفيد، وعلى تقدير انعقاد الظهور فالظهور كيف يصادم البرهان العقلي، لو تمّ الدليل العقلي على حرمة الإعانة على الإثم. إذن قبل الاستدلال بالروايات لا بدّ أن يبحث عن تماميّة الدليل العقلي وعدمها، وبعد عدم تماميّته يصل المجال إلى البحث الروائي.

الثالث: قيام السيرة القطعيّة على الجواز ضرورة جواز المعاملة مع الكفّار وغير المبالين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجّساً كاللحم وإعارة الأواني إيّاهم للطبخ وغيره، مع أنّه إعانة على أكل الطعام المتنجّس بمباشرتهم إيّاه، ووجوب تمكين الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله من الجنابة، فيكون التمكين إعانة على الإثم. وأيضاً قامت السيرة القطعيّة على جواز تجارة التاجر ومسير الحاج والزوّار وإعطائهم الضريبة المعيّنة للظلمة، مع أنّه من أظهر مصاديق الإعانة على الإثم. وأيضاً قضت الضرورة بجواز إجارة السفن والسيّارات والطيّارات من المسافرين مع العلم إجمالاً بأنّ فيهم مَن يقصد في ركوبه المعصية.

وأيضاً قامت السيرة القطعيّة على جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام، وإقامة شعار الأفراح والأحزان مع العلم بوقوع بعض المعاصي فيها، وأقلّها نظر كلّ من الرجال والنساء إلى مَن لا يجوز النظر إليه، وغيره من المعاصي.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ جواز المعاملة مع الكفّار يكون دليلاً على جواز الإعانة على الإثم إذا كانوا مكلّفين بالفروع وهو محلّ كلام، بل على تقدير كونهم مكلّفين بالفروع لا يكون تخمير العنب منهم إثماً كي يكون الإعانة على التخمير إعانة على الإثم؛ لأنّ أكثرهم قاصرون وقاطعون بصحّة مذاهبهم، فالعالم اليهودي كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة.

. . . .

نعم، قيام السيرة على جواز المعاملة مع المسلمين ـ مع العلم الإجمالي بوقوع المعاصي ـ يكون دليلاً على جواز الإعانة على الإثم، ولكن يمكن النقاش فيه وفي غيره من الأمثلة: أنّ كثيراً من أهل السيرة لا يرون المعاملات المذكورة مصداقاً للإعانة على الإثم، ولذا لا تكون سيرتهم كاشفة عن جواز الإعانة على الإثم. نعم، لو كانوا متّفقين على صدق الإعانة على الإثم لكان هذا الوجه تامّاً، ولكن قد عرفت خلافهم في ذلك.

فتلخّص إلى هنا أنّ أدلّة الأستاذ الأعظم على جواز الإعانة على الإثم غير تامّة، والعمدة عدم قيام دليل على الحرمة.

الجهة الثالثة: في أنّ الإعانة على الإثم بناء على حرمتها هل هي قابلة للتخصيص؟ ذكر المحقّق النائيني: «أنّه لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقّق موضوعها؛ لأنّ هذه من العناوين غير القابلة للتخصيص، فإنّها كنفس المعصية والظلم».

ثمّ قال: «فما عن الحدائق ـ بعد ما حكى عن الأردبيلي من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها إعانة على الإثم من أنّه جيّد في ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز ـ لا وجه له ـ، لأنّه لو كان بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً داخلاً في عنوان الإعانة، فلا يمكن أن يدلّ دليل على جوازه.

وفيه: أنّ ما ذكره مبنيّ على أنّ يكون الدليل على حرمة الإعانة على الإثم حكم العقل المستقلّ، وقد عرفت فساده. وأمّا لو كان الدليل عليه دليلاً شرعيّاً فهو قابل للتخصيص، فإنّ عنوان الإعانة على الإثم كعناوين سائر المحرّمات من الكذب وغيره يكون قابلاً للتخصيص، ولا يكون كعنوان الظلم، كي لا يكون قابلاً له.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الإجماع والقواعد العامّة لا تصلحان لإثبات حرمة بيع

• • • • • • • • • • • • •

العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً. هذا كلّه بحسب القواعد العامّة.

وأمّا بحسب النصوص الخاصّة فنقول: إنّ شيخنا الأنصاري استدلّ بها، وكذا بالقواعد العامّة على الحرمة التكليفيّة لبيع العنب ممّن يجعله خمراً، وقال في آخر البحث: «إنّ الحرمة التكليفيّة هنا لا تستلزم فساد المعاملة؛ لأنّ النهي تعلّق بما هو خارج عن عنوان المعاملة».

والأستاذ الأعظم قال: «إنّ الكلام يقع هنا من جهتين:

الأولى: في الحرمة الوضعيّة.

والثانية: في الحرمة التكليفيّة.

أمّا الجهة الأولى فربّما يقال بفساد المعاوضة مع علم البائع بصرف المشتري المبيع في الجهة المحرّمة، وذلك لأمرين:

الأوّل: ما رواه جابر: «عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: **حرام أجرته**»[1]. بتقريب: أنّ حرمة الأجرة كاشفة عن بطلان الإجارة وعدم انتقال الأجرة إلى صاحب البيت، فيكون تصرّفه في الأجرة حراماً، لكونه تصرّفاً في مال الغير، وبعدم الفصل بين الإجارة وبين البيع يتمّ المطلوب.

وفيه: **أوّلاً:** إنّها ضعيفة بجابر. وفي نسخة التهذيب: «صابر».

وثانياً: إنّها واردة في الإجارة والجزم بعدم الفصل مشكل.

وثالثاً: إنّها معارضة بحسنة ابن أُذينة الدالّة على جواز إيجاد الحمولة لحمل الخمر والخنازير. والجمع بينهما من الشيخ جمع تبرّعي كما عرفت.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٨، باب تحريم إجارة المساكن للمحرّمات ممّا يكتسب به.

. . . .

الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾، وفيه: قد علمت مراراً أنّ كلمة «الباء» في الآية ليست للمقابلة، بل للسببيّة، فلا تدلّ الآية على فساد بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً.

أضف إليه: إنّ الثمن في مقابل العنب المذكور ليس أكلاً للمال في مقابل الباطل.

فتحصّل: أنّ القول بفساد بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً لا دليل عليه.

وأمّا الجهة الثانية ـ أعني بها الحرمة التكليفيّة ـ فهي محلّ الكلام هنا. وقد عرفت أنّ شيخنا الأنصاري فصّل بين ما إذا قصد البائع تخمير المشتري من العنب المبيع، وقال بحرمته هنا بقاعدة الإثم والعدوان، وبين ما إذا لم يقصد ذلك فلا يكون حراماً، وذلك لعدم صدق الإعانة على الإثم على البيع المذكور، ولوجود الروايات المستفيضة الدّالة على الجواز.

فنقول: إنّ الأخبار الواردة في الباب على طائفتين:

الطائفة الأُولى: ما دلّت على عدم جواز بيع العنب ممّن يعلم أنه يعمله خمراً.

الطائفة الثانية: ما دلّت على جوازه.

أمّا الطائفة الأُولى ـ وإن لم ترد في بيع العنب، وإنّما وردت في مبحث بيع آلات اللهو وهياكل العبادة، إلّا أنّه يدّعى شمولها للمقام بعدم الفصل، وعدم الخصوصيّة في مواردها، فلو قيل بالجواز قيل به في جميع موارد شيء يصرف في الحرام، وإذا قيل بالحرمة قيل في جميع الموارد ـ فهي عدّة نصوص:

منها: مكاتبة ابن أُذينة: «أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه برابط؟ فقال: **لا بأس به**»، و: «عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً؟ قال: **لا**».

وفيه: أنّ الجزم بعدم الخصوصيّة في هياكل العبادة أمر مشكل جدّاً، وذلك

• • • • • • • • • • • • •

لقوّة جهة المفسدة في هياكل العبادة دون غيرها. والشاهد على ما ذكرنا وجود التفصيل في نفس الرواية بين البرابط والصلبان، ومع وجود هذا التفصيل في الرواية كيف يقال بالتعدّي من الأصنام إلى التخمير.

ومنها: ما رواه عمرو بن حريث: «عن التوت أبيعه يصنع به الصليب والصنم؟ قال: **لا**»[١].

أقول: السند في «الوسائل» غير صحيح، حيث نقل عن الشيخ هكذا: الحسن بن محبوب، عن أبان بن عيسى القمّي، عن عمرو بن حريث.

ولكن حكي عن «الكافي» و«التهذيب» أبان عن عيسى، وهذا هو الصحيح، إمّا لأجل أن الكليني أضبط من الشيخ، أو أنّ كلام الشيخ يسقط عن الاعتبار بوقوع المعارضة في كلامه، ويبقى كلام الكليني بلا معارض له.

ولكنّ الموجود في الكافي عمرو بن جرير أو حريز، وهو مجهول، إلّا أنّه حكي عن الطبع القديم من «الكافي» أنّ الموجود فيه عمرو بن حريث، ونتيجته وقوع الخطأ في الطبع الجديد. وعلى تقدير التعارض بين كلامي «الكافي» يبقى كلام الشيخ بلا معارض. إذن فالسند صحيح.

والعمدة هو الإيراد في الدلالة، فإنّها دلّت على حرمة بيع التوت ممّن يصنع الصليب والصنم للعبادة شريكاً لله سبحانه وتعالى، وهو سبحانه وتعالى يبغض الشريك أشدّ البغض لا يعادله أيّ محرّم من المحرّمات، فكيف يتعدّى من موردها إلى غيره، وعلى تقدير إلغاء الخصوصيّة والتعدّي من مواردها إلى المقام كما عليه الأُستاذ الأعظم وغيره من الأكابر، فيقع التعارض بين الخبرين الدالّين على حرمة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

. . . .

البيع من طرف وبين الأخبار المستفيضة الدالّة على الجواز من طرف آخر.

وتصدّى الأكابر للجمع بين الروايات المتعارضة بعدّة جموع.

الجمع الأوّل: ما ذكره شيخنا الأنصاري من حمل الأخبار المانعة على صورة اشتراط البائع على المشتري أن يجعل الخشب صليباً أو صنماً.

وأجاب عنه نفسه ﷺ في المتن بأنّه لا داعي للمسلم إلى هذا النحو من البيع، ثمّ يسأل الإمام عليه السلام عن حكمه هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ الجمع المذكور جمع تبرّعي، لعدم وجود شاهد في الأخبار المانعة على الاشتراط المذكور.

وثالثاً: إنّ الجمع المذكور ينافي التفصيل الموجود في رواية ابن أُذينة بين جعله برابط وبين جعله صليباً، فإنّ التفصيل قاطع للشركة، ومعناه أنّ البرابط يجوز بلا شرط، وجعله صنماً لا يجوز بلا شرط.

وبعبارة أُخرى: إن كان السؤال عن جواز البيع مع عدم الاشتراط فلا يناسبه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناماً أو صلباناً.

الجمع الثاني: أيضاً ما ذكره شيخنا الأنصاري واختاره من حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على هذا الجمع، ويشهد له رواية الحلبي: «عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً؟ قال: **يبيعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحبّ إليّ، ولا أرى به بأساً**»، وغيرها.

وفيه:

أوّلاً: إنّ المستفاد من بعض الروايات بيع تمرهم ممّن يجعله شراباً خبيثاً، وهو ما رواه رفاعة، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ عن بيع العصير ممّن

. . . .

يخمّره، فقال: **حلال، ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً**»، فلو حمل الأخبار المانعة على الكراهة فلا بدّ أن يحمل الأخبار المجوّزة أيضاً على الكراهة كي يتحقّق الجمع بينهما، ومعنى الجمع المذكور ارتكابهم فعل المكروه مستمرّاً، كما هو ظاهر لسنا نبيع تمرنا...، والحال صدور الفعل الواحد المكروه منهم دفعة واحدة بعيد فضلاً عن الدفعات. ولكنّ الجمع المذكور لو كان له شاهد لما كان هذا المقدار من الاستبعاد موجباً لرفع اليد عن حجّيّة الظهور.

وثانياً: إنّ الموجود في بعض الروايات تعليل جواز البيع بأنّه قد وقع على العنب الحلال، وإنّما المشتري جعله حراماً، أبعده الله وأسحقه، فلا تزر وازرة وزر أُخرى، وهذا التعليل آبٍ عن حمل الجواز على الكراهة.

وثالثاً: إنّ قوله عليه السلام: «**أحب إليّ**» لا يدلّ على الكراهة، بل يدلّ على الرجحان، خصوصاً مع تصريحه عليه السلام بالجواز بقوله: «**ولا أرى به بأساً**» والذي يدلّ على الكراهة كلمة «لا أحبّ».

قال الأُستاذ الأعظم: «لم نجد رواية تدلّ على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنّف إلى رفاعة، وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك. إذن فلا وجه لقول المصنّف لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة».

الجمع الثالث: أيضاً ما ذكره شيخنا الأنصاري: «وهو أن يعمل بالأخبار المانعة في موردها بأن يقال: إنّ الأخبار المجوّزة دلّت على جواز بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، ويقتصر على موردها، ولا يتعدّى إلى سائر الموارد لاحتمال خصوصيّة المورد. والأخبار المانعة أيضاً دلّت على حرمة خصوص بيع الخشب ممّن يعمله أصناماً أو صلباناً، ولا يتعدّى عن موردها.

. . . .

إذن فلا يقع التعارض بين الطرفين ؛ لأنّ مورد النفي غير مورد الإثبات. والشاهد على هذا الجمع صحيحة ابن أُذينة حيث فصّل بين بيع الخشب ممّن يتّخذه برابط وبين بيعه ممّن يتّخذه صلباناً، فيستفاد من التفصيل المذكور أنّ في هياكل العبادة خصوصيّة توجب حرمة بيع الخشب لصنع الهياكل، وإنّ حرمة بيعه لا تدلّ على حرمة بيع سائر الأشياء لإيجاد المحرّمات الأخرى. إذن فلا وجه للتعدّي منه إلى غيره.

وقال الشيخ الأنصاري: «هذا الجمع يرفع النزاع بين المتعارضين إن لم يكن مخالفاً للإجماع المركّب».

والظاهر أنّ هذا ليس بجمع ؛ لأنّ الجمع فرع التعارض ولو بدواً، وهذا الذي ذكره بيان لإثبات أنّ مورد النفي غير مورد الإثبات، ولم يتحقّق مورد للتعارض، وكونه مخالفاً للإجماع المركّب لا يضرّه ؛ لأنّه بيان علمي لعدم تحقّق التعارض بين الطرفين من الأخبار ولا قيمة للإجماع في مثل المقام.

الجمع الرابع: ما ذكره السيّد اليزدي: «إنّه يمكن حمل الأخبار المجوّزة على صورة علم البائع بأنّ التخمير ـ مثلاً ـ عمل المشتري، ولكن لا يعلم بصرف هذا المبيع الخاصّ في التخمير، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام».

الجمع الخامس: أيضاً من السيّد اليزدي: «وهو حمل الأخبار المانعة على علم البائع بقصد المشتري صرفه في الحرام، وحمل الأخبار المجوّزة على العلم بالتخمير مع عدم العلم بأنّ قصده ذلك».

ويرد على كلا الجمعين: بأنّه لا شاهد عليهما، فإنّهما جمعان تبرّعيان.

• • • • • • • • • • • • •

الجمع السادس: ما ذكره الأردبيلي[١]، وهو: «حمل الأخبار المجوّزة على وهم البائع أنّ المشترى يعمل هذا المبيع خمراً؛ لكونه ممّن يجعله خمراً، أو يكون الضمير -في قوله: «يبيع العنب ممّن يجعله خمراً»- راجعاً إلى مطلق العصير والتمر، ولا صراحة في الأخبار ببيعه ممّن يعلم أنّه يجعل هذا المبيع خمراً، بل لا يعلم فتوى المجوّز بذلك. وحمل الأخبار الظاهرة في التحريم على صورة علمه بجعل هذا المبيع خمراً، بل ظنّه أيضاً.

وأجاب عنه صاحب الحدائق بقوله: «لا يخفى ما فيه من التعسّف والتكلّف والخروج عن ظاهر الأخبار، بل صريحها».

وما ذكره من الحمل على توهّم البائع أو رجوع الضمير إلى مطلق العصير والتمر لا المبيع عجيب من مثله، وكيف لا وهو عليه السلام يقول: «إنّا نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»، أي يصنع هذا التمر المبيع.

الجمع السابع -وهذا الجمع عبارة عن الجمع السندي-: ما ذكره بعض الفحول من أنّ الروايات المجوّزة بما أنّها مخالفة للكتاب والسنّة المستفيضة، ومقصوده من الكتاب آية التعاون، ومن السنّة الأخبار الدالّة على الحرمة، كالأخبار الحاكية للعن رسول الله صلى الله عليه وآله شارب الخمر وغارسها، ومخالفة لحكم العقل. وبما أنّها مخالفة لروايات النهي عن المنكر، بل بما أنّها مخالفة لأصول المذهب، ومخالفة لقداسة ساحة المعصوم عليه السلام، حيث إنّ الظاهر منها أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يبيعون تمرهم ممّن يجعله خمراً وشراباً خبيثاً، ولم يبيعوه من غيره، وهو ممّا لا يرضى به الشيعة الإماميّة، كيف ولو صدر هذا العمل من أواسط الناس كان يعاب عليه، فكيف يمكن

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٥٠.

. . . .

صدوره من المعصوم».

إلى أن قال: «فنِعم ما قال السيّد في الرياض حيث قال في مقاومة هذه النصوص: وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، بل وربّما كان في المطلب صريحاً بعضها لما مرّ من الأُصول المعتضدة بالعقول إشكال.

وفيه: أنّ كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً مخالفاً للعقل ممنوع، كما تقدّم تفصيله. وكذا نمنع كون الروايات المجوّزة مخالفة للكتاب بل مخصّصة له. ومراده من قوله: «إنّها مخالفة للسنّة المستفيضة» هي الأخبار المستفيضة، ونحن نقبل ذلك، إلّا أنّ مجرّد كون الخبر مخالفاً للأخبار المستفيضة لا يوجب سقوطه عن الحجيّة.

وإن شئت فقل: إنّ الاستفاضة ليست من المرجّحات فيقع التعارض بين الطائفتين.

وأمّا ما ذكره من أنّها مخالفة لقداسة ساحة المعصوم، وأنّه ممّا لا يرضى به الشيعة الإماميّة فإنّه اجتهاد في مقابل النصّ بعد ورود الرواية الصحيحة الدالّة على أنّ البيع المذكور صدر من المعصوم عليه السلام ولم يكن ذلك نقصاً في العرف السابق، ولذا لم يتعجّب السائل من جواب الإمام ولم يستنكره. وأمّا عدم رضاء الشيعة بشيء ورضاؤهم فليسا من الأدلّة.

وبعبارة أُخرى: ربّما يعاب لو صدر مثل هذا العمل من الشخص العادي المتديّن في عرفنا هذا، ولكن ليس معنى ذلك أنّه يعاب عليه حتّى في عرف السابقين.

الجمع الثامن: وهو أيضاً جمع سندي، وهو أن تحمل أخبار الجواز على التقيّة، لما مرّ من إفتاء بعض فقهاء العامّة ومنهم أبوحنيفة بالجواز.

• • • • • • • • • • • • • •

وأجيب عنه: بأنّ المسألة خلافيّة عند العامّة أيضاً، فلا تشمل الأخبار الدالّة على الأخذ بما خالف العامّة مثل المقام.

الجمع التاسع: وهو أيضاً جمع سنديّ، ما ذكره المحقّق الايرواني بعد الإشكال في وجوه الجمع الدلالي المذكورة بين الطائفتين: «من أنّ المتعيّن العمل بأخبار الجواز لقوّة سندها باشتمالها على الصحيح، ومع فرض التكافؤ فالأصل هو التخيير، فجاز الأخذ بأخبار الجواز، ولو فرض التساقط فالمرجع عمومات حلّ البيع والتجارة عن تراضٍ».

وفيه: أنّ الأخبار المانعة أيضاً حجّة، وبعد حجّيّة السندين فلا معنى لقوّة السند في أحدهما دون الآخر. وأمّا ما ذكره من أنّ الأصل في المتعارضين هو التخيير فهو المختار في المتعارضين، وما ذكره من أنّه على فرض التساقط يكون المرجع عمومات الحلّ والتجارة تامّ.

والحقّ أن يقال: إنّ الروايات المانعة وردت فيما إذا جعل المبيع أصناماً أو صلباناً، ولا يتعدّى إلى المقام كي تعارضها الأخبار المجوّزة، وعلى فرض التعارض تكون عمومات الكتاب كقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ و ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ و ﴿**تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾ مرجّحة. وعلى فرض التعارض وعدم كون عموم الكتاب مرجّحاً يكون مرجعاً.

والنتيجة أنّ النصوص الخاصّة الواردة في المقام لا تدلّ على حرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، وأيضاً لا تدلّ على حرمة بيع سائر المباحات ممّن يجعلها حراماً.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو حرمة بيع العنب وعدمها.

• • • • • • • • • • • • •

أمّا المقام الثاني: وهو وجود الملازمة بين الحرمة التكليفيّة لبيع العنب وبين فساده، فقال شيخنا الأنصاري: «ثمّ كلّ مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع لتعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة...».

أقول: تارة نتكلّم فيما إذا تعلّق النهي بعنوان البيع، وأُخرى فيما إذا تعلّق بعنوان خارج عن حقيقة البيع.

أمّا القسم الأوّل: فهو كان ظاهراً في الحكم الإرشادي الذي يرشد إلى فساد البيع، وهو الظاهر من النواهي المتعلّقة بالمعاملات، إلّا أنّه إنّما يتمّ لو كان متعلّقاً بعنوان البيع.

وأمّا إذا كان متعلّقاً بعنوان آخر قد ينطبق على البيع -كعنوان الإعانة على الإثم- فيكون ظاهراً في الحرمة التكليفيّة فهل يدلّ على فساد البيع أم لا ؟

والظاهر من عبارة شيخنا الأنصاري هو أنّ النهي التكليفي لو تعلّق بنفس عنوان المعاملة لدلّ على فسادها، وأمّا لو تعلّق بعنوان خارج عنها فلا يدلّ على فسادها.

وفسّر في مصباح الفقاهة وأوضح عبارة الشيخ بما يكون مخالفاً لظاهرها، حيث قال: توضيح كلامه أنّه لا ملازمة بين الحرمة التكليفيّة والحرمة الوضعيّة في المعاملات، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة -مثلاً- صحيح وإن كان محرّماً بالاتّفاق. ولو سلّمنا الملازمة بينهما فلا نسلّمها فيما إذا تعلّق النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع، كتعلّقه بعنوان الإعانة في بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، إذ بين عنوان الإعانة على الإثم وبين البيع عموم من وجه.

وأنت ترى أنّ هذا التوضيح خلاف ظاهر العبارة، لما عرفت من أنّ الظاهر منها أنّه يقبل الكبرى وهي وجود الملازمة بين النهي عن البيع وفساده، ولكن يقول إنّه إنّما يكون فيما إذا تعلّق النهي بعنوان البيع لا فيما إذا تعلّق بعنوان خارج عنه.

• • • • • • • • • • • • • •

وكيفما كان فينبغي التحقيق في أصل المطلب بأنّ النهي عن البيع يدلّ على فساده أم لا. ثمّ أن نبحث في تماميّة الفرق بين ما إذا تعلّق النهي بعنوان البيع، وبين ما إذا تعلّق بعنوان خارج منه.

أمّا الأوّل: فنقول: إنّ المسألة ذات أقوال، كما عرفت في الأُصول.

القول الأوّل: إنّ النهي يدلّ على الصحّة. وهذا القول نسب إلى أبي حنيفة والشيباني.

القول الثاني: إنّه يدلّ على الفساد.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا تعلّق النهي بالمسبّب أو التسبيب، وبين ما إذا تعلّق بالسبب، فعلى الأوّل يدلّ على الصحّة دون الثاني.

القول الرابع: إنّه لا يدلّ على الصحّة ولا على الفساد، وهو مختار الأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ.

القول الخامس: ما عن المحقّق النائيني: «من أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب دلّ على الفساد، وإذا تعلّق بالسبب لم يدلّ عليه.

أمّا دليل القول الأوّل: فهو أنّ النهي إمّا يتعلّق بذات السبب بما أنّه فعل من أفعال المكلّف كالنهي عن البيع وقت النداء، فإنّ النهي يكون عن ذوات الألفاظ التي تقع بها المعاملة، لأنّها شاغلة عن صلاة الجمعة، وإمّا يتعلّق بالتسبيب، أي إيجاد الملكيّة بسبب خاصّ، كإيجاد ملكيّة الكلب بالبيع، فإنّ نفس تمليك الكلب غير محرّم، كما أنّ ذات ألفاظ البيع إذا لم تتعلّق بعنوان الكلب غير محرّمة، فالمحرّم هو التسبيب إلى حصول تمليك الكلب بالسبب الخاص وهو البيع، فإنّ النهي عن بيع الكلب يدلّ على صحّة هذا السبب، أي صلاحيّته للتسبيب وحصول الملكيّة به، إذ لو لم يكن هذا السبب نافذاً ولم يحصل الملكيّة به لكان النهي

. . . .

عن إيجاد الملكيّة لغواً، والنهي عنه نهياً عن غير المقدور؛ إذ المفروض أنّه لا يتمكّن من إيجاد الملكيّة بهذا السبب الخاصّ وهو غير مقدور له، فالنهي عنه نهي عن غير المقدور. وممّا ذكرنا ظهر الحال فيما لو تعلّق النهي بالسبب، وأمّا لو تعلّق النهي بالمسبّب كالنهي عن بيع المصحف من كافر، فإنّه يدلّ على صحّة هذه المعاملة وهي البيع؛ إذ لو لم تكن صحيحة وممضاة شرعاً لم يكن معنى للنهي عن المكلّية المسبّبة عن هذا السبب الخاصّ، ويكون النهي عن المسبّب الذي حكم الشارع ببطلانه وعدم إمكان وجوده في الخارج نهياً عن الشيء الذي لا يقدر المكلّف على إيجاده.

وأمّا دليل القول الثاني: فهو أنّ النهي يكشف عن كون المعاملة مبغوضة للشارع، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى أنّ صحّتها تحتاج إلى إمضاء الشارع، فكيف يعقل أن يمضي ما هو مبغوض له.

وأمّا دليل القول الثالث على الصحّة فيما إذا تعلّق النهي بالمسبّب أو التسبيب فقد عرفت، وأمّا عدم دلالته على الفساد بناء على تعلّق النهي بالسبب فلأنّ الإنشاء في المعاملة بما أنّه فعل من أفعال المكلّف، فالنهي عنه إنّما يدلّ على مبغوضيّته فقط، وهي لا تستلزم الفساد، لعدم منافاة بين حرمة إنشاء المعاملة تكليفاً وصحّتها وضعاً.

إن قلت: إنّ الصحّة الوضعيّة للسبب معناها نفوذ السبب وتأثيره في النقل والانتقال، وهو لا يكون إلّا بإمضاء الشارع، وحرمة الإنشاء معناها أنّ التكلّم والإنشاء بهذه الصيغة مبغوض للشارع، كيف يعقل أن يُمضي الشارع ما هو مبغوض له، فكما قلنا في العبادات لا يمكن الجمع بين المبغوضيّة والمحبوبيّة، كذلك نقول هنا لا تجتمع المبغوضيّة والإمضاء، إذ إمضاؤه لها كاشف عن رضائه بالتكلّم بهذه

• • • • • • • • • • • • • •

الألفاظ ، وبغضه لها كاشف عن عدم رضائه بالتكلّم بهذه الألفاظ ، وهو كما ترى .

قلت: إنّ هذا الإشكال سيأتي الجواب عنه ، فانتظر .

وأمّا دليل القول الرابع فملخّصه : أنّ صيغ العقود ليست أسباباً للمسبّبات ، إذ ليس في باب المعاملات سبب ولا مسبّب ،كما ذهب إليه المشهور ، وكذا ليست نسبة صيغ العقود إلى حصول الملكيّة نسبة الآلة إلى ذيها ، كما ذهب إليه المحقّق النائيني ، بل هي مركّبة من الأمر الاعتباري النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز ، فإنّ المعاملات أسام لهما ، وكلاهما أمر مباشري للبائع ، ولا يعقل تسبيب بالإضافة إلى ذلك الأمر الاعتباري بأن يكون الإنشاء سبباً له ، فكما لا سببيّة ولا مسبّبية في باب الأحكام التكليفيّة حيث أنّ نسبتها إلى موضوعاتها كالاستطاعة والبلوغ والعقل ودخول الوقت ليست نسبة المعلول إلى علّته فلا تأثير ولا ارتباط بينهما ذاتاً ، فكذلك الحال في الأحكام الوضعيّة .

ثمّ قال : « لم يظهر لنا لحدّ الآن وجه ما اصطلحوا عليه الفقهاء من التعبير عن موضوعات الأحكام التكليفيّة بالشرائط وعن موضوعات الأحكام الوضعيّة بالأسباب مع أنّهما من وادٍ واحد ، وليس في كلا البابين إلّا جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده في الخارج » .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ النهي في المعاملات لا يدلّ على الفساد ، إذ هو إمّا يتعلّق باعتبار الأمر النفساني فهو ليس معاملة كي نبحث عن أنّ النهي يقتضي فساد المعاملة أم لا ، لما عرفت من أنّ المعاملة عبارة عن مجموع الاعتبار وإبرازه بمبرز في الخارج .

أضف إليه : أنّ النهي لم يتعلّق بالاعتبار النفساني ، بل تعلّق بالبيع ، وهو أمر آخر .

وإمّا يتعلّق بإبرازه وهو أيضاً كسابقه ، فإنّ مجرّد الإبراز ليس ببيع ، ولذا لو قال :

. . . .

في أثناء صلاته بعت داري ، فإنّ التكلّم في أثناء الصلاة وإن كان حراماً من جهة كونه قاطعاً للصلاة ، إلّا أنّه لا يدلّ على بطلان البيع ؛ لأنّ النهي تعلّق بعنوان أنّه كلام ، لا بعنوان أنّه بيع .

وإمّا أن يتعلّق بالإمضاء العقلائي وهو أيضاً غير تامّ ؛ لأنّ النهي متوجّه إلى المتعاملين ومن شرائط توجّه النهي إليهما أن يكون المنهي عنه تحت اختيارهما ، والمفروض في المقام أنّ الأمر ليس كذلك ؛ إذ الإمضاء العقلائي خارج عن اختيارهما ولا معنى لتعلّق النهي به .

وإمّا أن يتعلّق بالإمضاء الشرعي ، وهو أيضاً لا معنى له ؛ لأنّ الإمضاء فعل الشارع ، ولا معنى أن ينهى الشارع عن فعل نفسه ، غاية الأمر أنّ الإمضاء لو كان فيه مفسدة فهو لا يصدر منه لا أنّه ينهى عنه .

وإمّا أن يتعلّق بالمجموع المركّب من الاعتبار النفساني والمبرز ـ بالكسر ـ بأن يكون النهي متعلّقاً بالمعاملة ولو باعتبار جزئها الداخلي أو الخارجي ، وقد فصّل المحقّق النائيني بين تعلّق النهي بالسبب على نحو يساوق المصدر وبين تعلّقه بالمسبّب على نحو يساوق معنى اسم المصدر .

وقال إنّ النهي على الأوّل لا يدلّ على الفساد بخلاف الثاني .

أمّا عدم دلالة النهي عن السبب على الفساد فلأنّ النهي عن إنشاء المعاملة إنّما يدلّ على مبغوضيّة هذا الإنشاء ، ومجرّد مبغوضيّته لا يستلزم الفساد ؛ لأنّه لا منافاة بين حرمة إنشاءا لمعاملة تكليفاً وصحّتها وضعاً .

وأمّا دلالته على الفساد فيما إذا تعلّق بالمسبّب فلأنّ صحّة المعاملة تتوقّف على ثلاثة أُمور :

منها : أن يكون كلّ من المتعاملين مالكاً للعين أو ما بحكمه كالوكيل أو الوليّ .

• • • • • • • • • • • • • •

ومنها: أن لا يكون ممنوع التصرّف بأحد أسباب المنع كالسفه أو الفلس أو الحجر.

ومنها: أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاصّ وآلة خاصّة، فإذا تعلّق النهي بالمسبب فيكون النهي عنه معجّزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل، فيكون ممنوع التصرّف بحكم الشارع، ويترتّب عليه فساد المعاملة.

وفيه: أنّ نسبة صيغ العقود إلى الملكيّة الاعتباريّة ليست من قبيل نسبة السبب إلى المسبّب، ولا المصدر إلى اسم المصدر، بل تكون نسبة المبرز إلى المبرز ـ بالفتح ـ، وأمّا نسبتها إلى الملكيّة الشرعيّة أو العقلائيّة فهي من قبيل نسبة الموضوع إلى الحكم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أراد المحقّق النائيني من المسبّب الملكيّة الشرعيّة فهي ليست مسبّبة عن شيء.

أضف إليه: أنّ النهي عنها غير معقول كما عرفت، وإن أراد منه الملكيّة الاعتباريّة القائمة بنفس المعتبر فقد عرفت أنّ النهي عنها لا يوجب فساد المعاملة، وإن أراد منه الملكيّة الاعتباريّة بوصف كونها مبرزة في الخارج بمبرزها، فنقول: لا ملازمة بين حرمة المعاملة تكليفاً وفسادها وضعاً، ويمكن أن يكون الاعتبار المبرز في الخارج حراماً كالبيع أثناء الصلاة، ولكن تكون صحيحة؛ إذ النهي عن المعاملة لا يوجب تقييداً في إطلاق أدلّة الإمضاء، وعلى هذا فالنهي لا يوجب حجر المكلّف عن إيجاده، وعدم إمضاء الشارع عند تحقّقه، فإنّ ما يوجب ذلك إنّما هو النهي الوضعي دون التكليفي.

إن قلت: إنّ النهي عن المعاملة وإن لم يوجب تقييداً في إطلاق أدلّة إمضاء المعاملات إلّا أنّ شمول كلا الخطابين لبيع ـ مثلاً ـ أمر مستحيل ثبوتاً؛ لأنّه يرجع

• • • • • • • • • • • • •

إلى إمضاء الشارع ما هو مبغوض له.

قلت: لا منافاة بين الأمرين ثبوتاً ولذا يصحّ التصريح به بأن يقول: إنّ إيجاد البيع في أثناء الصلاة حرام ومبغوض، ولكن إذا تحقّق يوجب النقل والانتقال.

وأنت ترى عدم وجود أيّ تنافٍ بين الأمرين، وهذا بخلاف العبادة، فإنّ الأمر بها مع النهي عنها يوجب اجتماع الضدّين في المبدء، والنقيضين في المنتهى. وممّا ذكرنا ظهر وجه القول الخامس وجوابه.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا أنّ النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد حتّى على مسلك المشهور في تعريف المعاملة والقول بأنّ البيع سبب لإيجاد الملكيّة؛ إذ المراد بالسبب هنا ليس سبباً تكوينيّاً، بل نظير إطلاق السبب على الاستطاعة، فإنّه يرجع إلى الموضوع والمسبّب حكم والسبب موضوعه.

إن شئت فقل: إنّ النهي عن المعاملة منع عن إيجادها، وأمّا إمضاؤها بعد إيجادها فهو أمر آخر ولا ينافيه النهي عن الإيجاد، ولا يدلّ النهي على فساد المعاملة على جميع المسالك.

هذا كلّه لو تعلّق النهي بعنوان المعاملة وممّا ذكرنا ظهر أنّه لو كان النهي متوجّهاً إلى عنوان خارج عنها فإنّه لا يدلّ على الفساد بالأولويّة.

وإنّما الكلام فيما إذا قلنا بأنّ النهي يدلّ على فساد المعاملة لو تعلّق بعنوانها، وقال الشيخ في هذه الصورة أيضاً إنّ النهي لا يدلّ على فساد البيع إذا تعلّق بعنوان خارج عنه، كما هو كذلك في المقام. فيقع الكلام الآن في أنّه هل فرق بين ما إذا تعلّق النهي بعنوان البيع؟ أو بعنوان خارج عنه، وقد ينطبق عليه في مورد؟ ظاهر كلام شيخنا الأعظم والأستاذ الأعظم أنّه لا ملازمة بين الحرمة التكليفيّة والفساد الوضعي حتّى لو قلنا بالملازمة بينهما فيما لو تعلّق النهي بعنوان المعاملة، وغاية

. . . .

ما يمكن أن يقال في وجه ما ذكراه: أنّ النهي لم يتعلّق بنفس المعاملة، وانطباقه عليها أحياناً لا يوجب سراية الحرمة منه إلى المعاملة حتّى يقتضي فسادها.

وإن شئت فقل: إنّ حرمة الإعانة على الإثم أو حرمة المسامحة في دفع المنكر لا تسري إلى بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه.

وأورد عليه: إنّ ما ذكرت من أنّ انطباق عنوان آخر محرّم على بيع العنب لا يدلّ على بطلانه، إنّما يصحّ في متعلّقات الأحكام، أعنى أفعال المكلّفين، كانطباق التصرّف في الأرض المغصوبة على الصلاة، وأمّا في موضوعات الأحكام كالعقد ـ مثلاً ـ فإنّها مفروضة الوجود في قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، فكلّ واحد من مصاديق العقد إذا تحقّق ينطبق عليه عنوان وجوب الوفاء بالعقد، فإذا فرض أنّ العقد بلحاظ وجوده الخارجي مصداق للإعانة على الإثم ومبغوض للشارع، فكيف يمكن أن يحكم بوجوب الوفاء به، وكيفما كان كيف يعقل إمضاؤه لما يكون مبغوضاً له.

أقول: إنّ الفرق بين المتعلّق والموضوع غير فارق، إذ كما يكون العقد الخارجي مصداقاً لعنوان العقد الذي تعلّق به وجوب الوفاء كذلك يكون مصداقاً لحرمة الإعانة على الإثم، كذلك المتعلّق فإنّ الصلاة كما تكون مصداقاً للمأمور به كذلك تكون مصداقاً للمنهي عنه، كما أنّ المتعلّق في مقام جعل الحكم يكون طبيعة فعل المكلّف بلحاظ كونها مرآة إلى الخارج، كذلك الموضوع تكون الطبيعة فيه ملحوظة في موضوع الحكم بلحاظ وجوداتها الخارجيّة.

إذن فالبيع الخارجي بعنوان أنّه إعانة على الإثم يكون حراماً، وبعنوان أنّه بيع يكون ممضى من قِبل الشارع.

. . . .

وملخّص الكلام: أنّ بطلان البيع لأجل تعلّق النهي به إمّا من باب تعلّق النهي بالسبب أو التسبيب أو المسبّب أو جزء السبب ، والكلّ خارج عن محلّ الكلام إذا تعلّق النهي بأمر خارج عن البيع ، فإنّ الإعانة إذا كانت حراماً فلا وجه لدلالتها على فساد البيع ؛ إذ حرمة الإعانة لا تنطبق على حرمة السبب ولا التسبيب ولا المسبّب ، وهذا كلّه واضح .

وأمّا ما يقال : بأنّ الإعانة إذا انطبقت على البيع فكيف يكون البيع منهيّاً عنه من باب أنّه مصداق للإعانة ، وممضى من باب أنّه مصداق للبيع ، فقد عرفت جوابه بأنّه لا منافاة بين حرمة إيجاد شيء بعنوان أنّه مصداق للإعانة على الإثم وبين تعلّق الإمضاء به بعد وجوده .

هذا تمام الكلام في مسألة بيع العنب .

القسم الثالث [١]: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً بمعنى أنّ من شأنه أن يقصد الحرام منه، وتحريم هذا [٢] مقصور على النصّ؛ إذ [٣] لا يدخل

---

[١] قد تقدّم في صدر مبحث النوع الثاني ممّا يحرم التكسّب به أنّ المصنّف ﷺ قسّم ما يحرم التكسّب به إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما اشتمل على هيئة خاصّة لا يقصد منه بهذه الهيئة إلّا الحرام، كهياكل العبادة، وآلات اللهو والقمار، ونحوها.

القسم الثاني: ما قصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة وإن اشتمل على منافع محلّلة أيضاً، كبيع الخشب ممّن يتّخذه صنماً، أو العنب ممّن يتّخذه خمراً، وقد عرفت القسمين الأوّلين، والآن يقع كلامه في القسم الثالث الذي ذكره الماتن، وهو أن يبيع ما من شأنه أن يقصد الحرام منه.

أقول: هذا العنوان الذي ذكره الماتن يعمّ جميع الأشياء ولو كانت مباحة؛ إذ ما من شيء إلّا وله شأنيّة الانتفاع به بالمنافع المحرّمة، فلا يصحّ أن يجعله عنواناً للبحث ولا بدّ من تخصيصه بالموارد المنصوصة، ولذا خصّه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين.

[٢] أي تحريم هذا القسم الثالث الذي من شأنه أن يقصد استعماله في الحرام يقتصر على النصّ، ويلتزم بالحرام فيما إذا قام نصّ خاصّ على حرمته، كما قام النصّ على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين.

أقول: وعلى هذا كان ينبغي للمصنّف أن يخصّ عنوان البحث ببيع السلاح كما خصّه الفقهاء بذلك، ولا وجه لجعل عنوانه بيع ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً.

[٣] تعليل لما ذكرنا من أنّ تحريم بيع ما من شأنه أن يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة مقصور على النصّ، أي إنّما قلنا إنّ تحريم هذا القسم الثالث من

ذلك تحت الإعانة، خصوصاً [١] مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدين، مع عدم قصد تقوّيهم [٢]، بل [٣] وعدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاصّ في حرب المسلمين، إلّا أنّ المعروف بين الأصحاب حرمته [٤]،

البيع يقتصر فيه على مورد النصّ؛ إذ البيع المذكور لا يكون مصداقاً للإعانة على الإثم كي يكون حراماً بهذا العنوان الثانوي، وليس حرمة البيع دائرة مدار شأنيّة المبيع أن يقصد منه الحرام؛ إذ ما من شيء من المباحات إلّا وله شأنية أن يقصد منه الحرام، مع أنّه لا يمكن الالتزام بحرمة المعاملة على هذه المباحات، فيتعيّن التحريم ببيع الأشياء التي قام نصّ خاصّ على تحريمها، كبيع السلاح لأعداء الدين، فإنّ السلاح من شأنه أن يقصد منه الحرام بأن يستفاد منه في حرب المسلمين.

[١] أي لا يدخل بيع ما من شأنه أن يقصد منه الحرام تحت عنوان الإعانة على الإثم، خصوصاً فيما إذا لم يعلم البائع بصرف المشتري لهذا المبيع الخاصّ في الحرام.

[٢] أي بيع السلاح لا يكون مصداقاً للإعانة على الإثم مع عدم قصد البائع تقوّي أعداء الدين من بيع السلاح.

[٣] أي لا يكون بيع السلاح مصداقاً للإعانة على الإثم مع عدم علم البائع بأنّ أعداء الدين يستعملون هذا السلاح الذي اشتروه منه في حرب المسلمين.

[٤] أي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين، أي أنّه وإن لم يكن بيع السلاح حراماً بعنوان الإعانة على الإثم، ولكن المعروف بين الأصحاب حرمته بعنوانه الأوّلي.

بل لا خلاف فيها [١]، والأخبار بها مستفيضة.

منها: رواية الحضرمي، قال: «دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام فقال له حكم السرّاج [٢]: ما [٣] ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج وأداتها؟

قال: لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب [٤] رسول الله صلى الله عليه وآله، أنتم في هدنة [٥]، فإذا كانت المباينة [٦] حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج»[١].

---

[١] أي في حرمة بيع السلاح من أعداء الدين. والضمير في «بها» أيضاً راجع إلى الحرمة.

[٢] أي شغله كان بيع السرج للخيل، أي قال حكم للإمام عليه السلام.

[٣] كلمة «ما» استفهاميّة، أي مإذا رأيك في حمل السروج إلى الشام.

[٤] قال الايرواني[٢]: «يعني عليه السلام من الأصحاب النفر اليسير الذين كانوا مع أمير المؤمنين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله».

وقال السيّد[٣]: «الظاهر أنّ المراد أنتم وأهل الشام بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث إنّهم مع كون بعضهم منافقاً ومع عداوة بعضهم لبعض في الواقع، كانوا متوافقين في الظاهر ولم يكن بينهم نزاع، فكذلك أنتم وأهل الشام، فيكون المخاطب «بأنتم» مجموع الطرفين من أهل الحقّ وأهل الشام.

[٥] أي في حال سكون ومصالحة مع الظالمين، ولستم بمأمورين بمحاربة الجائرين.

[٦] أي إذا كانت البينونة والانفصال بينكم وبين المخالفين، والمراد من المباينة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) حاشية المكاسب: ١٧.

(٣) حاشية المكاسب: ١١.

ومنهـا: رواية هند السرّاج، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك [١] الله، إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فـلمّا عـرّفني الله هـذا الأمر [٢] ضقت [٣] بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله.

فقال: احمل إليهم وبعهم، فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم، يعني الروم، فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»(١).

وصريح الروايتين [٤] اختصاص الحكم [٥] بصورة قيام الحرب بـينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباينة [٦]

المقاطعة السياسيّة، سواء كانت حرب بالفعل أم لا في مقابل الصلح.

[١] هذه الجملة كانت شائعة في تلك العصور يخاطب بها العظماء فـي افـتتاح خطاباتهم حين التكلّم معهم، أي اختار الله عزّ وجلّ لك ما هو صلاحك.

[٢] أي الاعتقاد بولاية الأمير عليه السلام وأولاده عليهم السلام.

[٣] بصيغة المتكلّم. من ضاق يضيق ضيقاً، أي ضاق صدري من الحزن بسبب حمل السلاح إليهم.

[٤] أي صريح رواية الحضرمي ورواية هند السرّاج.

أقول: إنّ الروايتين صريحتان في اختصاص الحكم بصورة قيام الحـرب بيننا وبين العامّة، وليست صريحة فيما ذكره.

[٥] وهو عدم جواز بيع السلاح لأعداء الدين، أي يختصّ عدم جواز بيع السلاح بصورة قيام الحرب بين أعداء الإسلام وبين المخالفين من المسلمين.

[٦] وهي أعمّ من حال الحـرب وحـال المـقاطعة بـين الطـرفين، فـبيع السـلاح

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

في مقابل الهدنة، وبهما [١] تقيّد المطلقات جوازاً أو منعاً، مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك [٢]،

حال المقاطعة أيضاً حرام خوفاً من تهيّؤهم للحرب مرّة ثانية.

[١] أي بالروايتين المتقدّمتين الدالّتين على عدم جواز بيع السلاح من أعداء الدين تقيّد المطلقات.

وتوضيحه: أنّ هنا عدّة روايات دلّت على جواز بيع السلاح من أعداء الدين مطلقاً حال الحرب وحال الهدنة، وعدّة روايات أُخرى دلّت على عدم جواز بيعه منهم مطلقاً، أي سواء كان حال الحرب أو حال الهدنة. وهاتان الروايتان الدالّتان على جواز بيع السلاح منهم حال الهدنة وعدم جواز بيعه منهم حال الحرب يقيّد بهما إطلاق ما دلّ على الجواز مطلقاً، فيكون المراد منها الجواز حال الهدنة. وأيضاً يقيّد بهما إطلاق ما دلّ على المنع مطلقاً، فيكون المراد منها المنع حال الحرب، ولكنّ الطائفة المفصّلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصّة بغير الكفّار من المخالفين، وتدلّ على عدم جواز بيع السلاح منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة، ومعه كيف قال المصنّف صريح الروايتين اختصاص عدم الجواز بصورة قيام الحرب بين المسلمين والكفّار.

[٢] أي يمكن أن يقال: بظهور بعض تلك المطلقات، سواء كانت دالّة على الجواز أو المنع في الاختصاص بأن كانت المطلقات الدالّة على الجواز ظاهرة في اختصاص الجواز بحال الهدنة، والمطلقات الدالّة على المنع ظاهرة في الاختصاص بحال الحرب، وعلى هذا فلا يحتاج بعض المطلقات الظاهر في التقييد إلى تقييده مرّة ثانية، وذلك لعدم معقوليّة أنّ المقيّد يقيّد مرّة ثانية. أمّا ظهور بعض الروايات ـ كمكاتبة الصيقل ـ في الاختصاص بحال

• • • • • • • • • • • • •

الهدنة فإنّما هو من جهة أنّ عصر الراوي كان عصر الهدنة ، ويكون الجواب في كلامه عليه‌السلام جواباً عن قضيّة شخصيّة ، ولا إطلاق له كي يحتاج إلى التقييد. هذا هو الشاهد الأوّل على أنّ السؤال كان مختصّاً بحال الهدنة .

والشاهد الآخر على أنّ السؤال كان عن البيع حال الهدنة أنّ المراد من السلطان سلاطين الجور الذين كانوا في عصر الأئمّة عليهم‌السلام ، وهو عصر لم يكن للشيعة حكومة كي يتصوّر الحرب ما بين الشيعة والسنّة ، بل كانت الشيعة تحت حكومتهم وكان عصر الهدنة ، ولكن يمكن أن يقال : إنّ كون السؤال عن قضيّة شخصيّة لا يصلح لتقييد الجواب ، وإلّا لما يبقى إطلاق ؛ إذ السؤال في الروايات غالباً في مورد القضايا الشخصيّة .

وقال المحقّق المامقاني[1] في ذيل مكاتبة الصيقل : إنّها بيان للمطلقات الواردة في الجواز والمنع ، فالمكاتبة من قبيل ما دلّ على الجواز وما بعدها من رواية عليّ ابن جعفر عليه‌السلام من قبيل ما دلّ على المنع ، لكن بالمفهوم ، وكذا الخبر الثالث ـ أعني ما في وصيّة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله ـ فإنّه دلّ على المنع لكن بالمنطوق ، والظاهر أنّه هو المراد بالبعض الذي يمكن دعوى ظهوره في التقييد بحال الحرب حيث أنّه عليه‌السلام عدّ من جملة العشرة بائع السلاح من أهل الحرب ، لا بائعه من مطلق الكفّار أو أعداء الدين ، ومعلوم أنّ وصف أهل الحرب إنّما يتحقّق في حقّهم إذا باشروا الحرب فيؤل إلى بيعه في حال الحرب ، غاية ما هناك أنّ المراد بالحرب هي المباينة بمعنى شأنيّة الحرب في مقابل الفعليّة ، وهذا استعمال متعارف ، فيكتفون في إضافة أهل الحرب بالشأنيّة .

---

(١) غاية الآمال : ٦٠.

مثل [١] مكاتبة الصيقل:

ومن هنا يظهر سقوط ما أورده بعض مَن تأخّر على قوله: «مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك»، حيث قال: «إنّ دعوى ظهور الروايات الثلاث في المباينة ليس في محلّه، إلّا أن يتكلّف في الأُولى منها، بأن يقال: إنّ المراد سلطان العامّة، وكان بينه وبين الإمام عليه السلام صلح، فلهذا كتب عليه السلام في الجواب: «**لا بأس**»، لكن لا دلالة في اللفظ على أنّ النظر في نفي البأس إلى هذا الذي ذكره، فكيف يدّعي الظهور ويقال في الأخيرة: «إنّ الظاهر من أهل الحرب ما يعمّ الذين لم يشتغلوا بالحرب مع وجود المباينة والذين اشتغلوا».

[١] قال السيّد اليزدي: «يمكن أن يكون بياناً للمطلقات المشار إليها، ويمكن أن يكون بياناً للبعض الذي يمكن دعوى ظهوره في التقييد».

ثمّ قال: «والأظهر الأوّل؛ إذ ليست الأخبار المذكورة ممّا يمكن دعوى ظهوره في التقييد».

ثمّ قال: «نعم، مورد الأُولى منها ـ وهي مكاتبة الصيقل ـ صورة الصلح، فإنّ المراد من السلطان فيها سلطان الجور في ذلك الزمان، ومن المعلوم عدم وجود حرب بينه وبين الإمام عليه السلام، لكنّ هذا ليس ظهوراً في التقييد، بل هو مجرّد اختصاص المورد.

إن قلت: لعلّ نظر الشيخ قدس سره في ذلك إلى الخبر الأخير ـ أعني خبر الوصيّة ـ بدعوى كون المراد من أهل الحرب، الفعلي لا المعنى المعهود لهذا اللفظ، وهو ما يقابل المسلم والذمّي.

قلت: نعم، ولكنّه أيضاً في غاية البعد، مع أنّه على التقدير المذكور أيضاً ليس ظاهراً في التقييد، إلّا إذا قلنا بحجّيّة مفهوم القيد.

«اشتري السيوف وأبيعها من السلطان [١]، أجائز لي بيعها ؟ فكتب: لا بأس به»[١].

ورواية [٢] عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة ؟

قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»[٢].

أقول: إنّ ظاهر العبارة أنّه بيان للبعض الذي يمكن ظهوره في التقييد، وأمّا عدم تماميّة كلامه ـ وهو ظهور بعض المطلقات في التقييد ـ فهو أمر آخر.

إن شئت فقل: تارة يقع كلامنا في تفسير كلام الشيخ، وأُخرى في صحّة كلامه، وليس محلّ البحث هو الثاني، بل يكون محلّ البحث هو الأوّل، وهو ظاهر فيما ذكرناه.

[١] الظاهر أنّ مراده من السلطان الخلفاء في عصره، ولم يكن في قباله إلّا دول الكفر، فالأسلحة كانت لدفع الكفّار، إذ الصيقل لم يكن مرتبطاً بسلاطين الكفّار كي يبيع السلاح منهم.

هذا تمام الكلام في الرواية الأُولى التي ذكر بعض الأصحاب أنّها مثال للمطلقات الدالّة على الجواز، وقلنا إنّها مثال لبعض المطلقات الظاهرة في الاختصاص.

[٢] هذه الرواية مثال ثانٍ لبعض المطلقات الظاهرة في الاختصاص على مختارنا، وللمطلقات الدالّة على عدم جواز بيع السلاح مطلقاً، سواء حال الحرب أو حال الهدنة على مسلك البعض. ودلالتها على المنع إنّما تكون بالمفهوم

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

ومثله ما في وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة عشرة [١] أصناف»، وعدّ منها بائع السلاح من أهل الحرب(١) [٢].

فما عن حواشي الشهيد ـ من أنّ بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب والصلح والهدنة؛ لأنّ [٣] فيه تقوية الكافر، فلا تجوز على كلّ حال ـ

الدالّ على أنّهم إذا حملوا سلاحاً ففيه بأس.

ربّما يقال: إنّ المفهوم مطلق يدلّ على عدم جواز حمل السلاح مطلقاً، سواء كان حال الحرب أم حال الهدنة.

وأجيب عنه: بأنّ المنطوق لا إطلاق فيه كي ينعقد الإطلاق لمفهومه؛ لأنّ الظاهر من المشركين في السؤال المشركون المجاورون لبلاد الإسلام، والغالب فيهم في تلك الأعصار كونهم حال الحرب أو المباينة مع دولة الإسلام.

[١] فاعل لقوله: «كفر».

[٢] هذه الرواية مثال ثالث لما يدّعى ظهوره في الاختصاص بحال الحرب.

وقال المحقّق المامقاني: «الظاهر أنّه هو المراد بالبعض الذي يمكن دعوى ظهوره في التقييد بحال الحرب، حيث إنّه عليه السلام عدّ من جملة العشرة بائع السلاح من أهل الحرب، لا بائعه من مطلق الكفّار». والظاهر من أهل الحرب بلحاظ أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس هو المتلبّس بالحرب أو بالمباينة، فلا يشمل حال الهدنة.

[٣] تعليل لحرمة بيع السلاح، سواء كان في حال الحرب أو في حال الهدنة، أي لأنّ في بيع السلاح تقوية الكافر، سواء كانت الحرب قائمة أم لا؛ فإنّ بيع السلاح يوجب تقوية شوكتهم وإن كان حال الهدنة.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

شبه [١]الاجتهاد في مقابل النصّ، مع ضعف دليله [٢]، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر الروايات [٣] شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة والمساعدة أصلاً، بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم والهند هي صورة عدم قصد ذلك [٤].

---

[١] خبر لقوله: «فما عن حواشي الشهيد...». وملخّص إيراد شيخنا الأنصاري على ما حكى عن الشهيد هو: أنّ ما ذكره الشهيد من حرمة بيع السلاح مطلقاً شبه الاجتهاد في مقابل النصّ؛ لأنّه أخذ بإطلاق ما أُطلق فيه المنع وأعرض عن المقيّد الذي دلّ على جواز البيع حتّى لو كان سبباً لتقويتهم، والمقيّد نصّ في مقابل المطلق، فالأخذ بالمطلق ليس اجتهاداً في مقابل النصّ في حدّ نفسه، لكن الأخذ به في مقابل المقيّد الذي أعرض ﷺ عنه شبه الاجتهاد في مقابل النصّ، حيث إنّه رفع اليد عن المقيّد وأخذ بالمطلق باجتهاده.

[٢] هذا إيراد ثانٍ من الشيخ ﷺ على الشهيد، وهو ضعف دليل الشهيد على حرمة بيع السلاح، وهو أنّ مجرّد بيع السلاح لهم لا يستلزم تقويتهم؛ إذ التقوية تحصل بالتسليم الخارجي لا بمجرّد البيع.

أضف إليه: أنّ التسليم الخارجي أيضاً لا يستلزم تقويتهم دائماً بحيث يكون ضرراً على المسلمين، وذلك فيما إذا كانوا قليلين عِدّة وعُدّة.

[٣] أي ظاهر الروايات المتقدّمة الدالّة على حرمة بيع السلاح لأعداء الدين شمول الحكم، وهو حرمة بيعه وإن لم يكن البائع قاصداً لمساعدتهم، بل كان قصده تحصيل الربح فقط.

[٤] أي عدم قصد مساعدة الكفّار.

أمّا رواية الحكم -وهي رواية الحضرمي-، فقال له حكم السرّاج: «ما تقول فيمن يحمل إلى الشام من السروج وأداتها» - فلأنّ السائل حيث

فالقول [١] باختصاص البيع بصورة قصد المساعدة ـ كما يظهر من بعض العبائر [٢] ـ ضعيف جدّاً.

كان إماميّاً يسأل عن حكم مَن يحمل السروج وأداتها إلى الشام، ومن الواضح أنّ الحامل أيضاً إماميّ، وهو لا يقصد مساعدة أعداء الأئمّة عليهم السلام، بل يقصد من حمل السروج تحصيل الربح.

وأمّا رواية الهند، فهي أصرح من سابقتها، حيث قال: «إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلمّا عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله...»، وأنت ترى أنّ هذه الرواية صريحة في أنّ مورد السؤال مجرّد البيع لأجل الاسترباح؛ إذ هو مع اعتقاده بأنّهم أعداء الله كيف يقصد مساعدتهم في بيع السلاح.

ولا يخفى عليك أنّ الروايتين ـ كما عرفت ـ صريحتان في عدم قصد مساعدة أعداء الأئمّة عليهم السلام، وليستا ناظرتين إلى مساعدة الكفّار وعدمها، إلّا أن يقال بوحدة الملاك.

[١] أي إذا عرفت أنّ ظاهر الروايات شمول الحكم بحرمة بيع السلاح لما إذا لم يقصد البائع من بيعه السلاح مساعدة أعداء الله، وأيضاً عرفت أنّ مورد السؤال في روايتي الحكم والهند صريح في أنّ السؤال كان عن حكم البيع فيما إذا لم يقصد البائع مساعدة أعداء الله، فما عن بعض: من أنّ حرمة بيع السلاح مختصّة بما إذا قصد البائع مساعدة الكفّار ضعيف؛ لما عرفت من أنّ ظاهر إطلاق بعض الروايات وصريح بعضها حرمة بيع السلاح لأعداء الدين، سواء قصد البائع المساعدة لهم أم لا.

[٢] وهي عبائر جماعة، منهم صاحب الجواهر حيث قال: «إنّه حرام مع قصد الإعانة أو كانت الحرب قائمة»، ومنهم صاحب المسالك حيث قال:

وكذلك ظاهرها [١] الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب، بل يكفي [٢] مظنّة ذلك بحسب [٣] غلبة ذلك مع قيام الحرب [٤] بحيث يصدق حصول التقوّي لهم بالبيع. وحينئذٍ [٥] فالحكم [٦] مخالف للأُصول [٧]

«وإنّما يحرم مع قصد المساعدة أو في حال الحرب».

[١] أي كما أنّ ظاهر الروايات المتقدّمة حرمة بيع السلاح حتّى لو لم يقصد البائع مساعدة أعداء الدين، كذلك ظاهر الأخبار المتقدّمة حرمة بيع السلاح حتّى فيما إذا لم يعلم البائع باستعمال أهل الحرب هذا السلاح المبيع في حرب المسلمين.

[٢] أي يكفي في عدم جواز بيع السلاح لأعداء الدين الظنّ باستعمالهم هذا السلاح في حرب المسلمين.

[٣] أي حصل الظنّ باستعمالهم في الحرب بحسب أنّهم غالباً يستعملون السلاح الذي يشترون في حرب المسلمين.

[٤] وهذا جواب عمّا ربّما يقال: بأنّ الظنّ باستعمال السلاح في الحرب لا قيمة له؛ لأنّه ليس بحجّة.

وملخّص الجواب: ليس الدليل الظنّ وحده، بل يكفي الظنّ مع قيام الحرب بينهم وبين المسلمين، فإذا ظنّ باستعمالهم فيه مع قيام الحرب يكون حراماً؛ إذ يصدق على البيع المذكور أنّه تقوية للكفّار.

[٥] أي حينما شملت الأخبار صورة عدم علم البائع باستعمال أهل الحرب للسلاح في الحرب مع المسلمين، ودلّت على حرمة بيع السلاح مطلقاً.

[٦] وهو حرمة بيع السلاح.

[٧] وهي ما دلّت على حلّيّة كلّ شيء إلّا ما ثبت حرمته، هذا تكليفاً. وأمّا وضعاً

صير [١] إليه؛ للأخبار المذكورة، وعموم [٢] رواية «تحف العقول» المتقدّمة، فيقتصر فيه [٣] على مورد الدليل: وهو [٤] السلاح، دون [٥] ما لا يصدق عليه ذلك كالمجنّ [٦] والدرع [٧]

فإطلاقات أدلّة صحّة العقود، كدليل وجوب الوفاء بالعقد وغيره.

[١] أي مع كون الحكم بالحرمة مخالفاً للأُصول إنّما صير إلى الحكم بحرمته للأخبار المتقدّمة الدالّة على حرمة بيع السلاح لأعداء الدين مطلقاً.

[٢] أي إنّما صير إلى الحكم بحرمة بيع السلاح لأعداء الدين لعموم رواية «تحف العقول»، وهو قوله عليه السلام: «**أو باب يوهن به الحقّ، أو يتقوّى به الكفر**»، فمقتضى عموم هذا الحديث حرمة كلّ فعل يصدق عليه أنّه يوهن به الحقّ، أو يتقوّى به الكفر. ومن الواضح أنّ بيع السلاح لهم يكون مصداقاً للعنوانين المذكورين.

[٣] أي حيث إنّ الحكم بحرمة بيع السلاح كان مخالفاً للقواعد والأُصول، وإنّما صرنا إليه بمقتضى التعبّد والنصوص، فيقتصر في الحكم بالحرمة على مورد الأخبار، فكلّما قام دليل على حرمته فنأخذ به، وإلّا فلا.

[٤] أي مورد قيام الدليل على حرمته بيع السلاح، حيث عرفت أنّ الأخبار المتقدّمة دلّت على حرمته.

[٥] أي لا يكون حراماً ما لا يصدق عليه عنوان السلاح؛ لأنّ مورد النصّ هو السلاح فقط فلابدّ من الاقتصار عليه، والتعدّي إلى غيره يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

[٦] بكسر الميم وفتح الجيم وتشديد النون، وهو صفحة من الفولاد يستتر بها الإنسان من سلاح العدوّ حال الحرب، ويعبّر عنه باللغة الفارسيّة بـ«سپر».

[٧] بكسر الدال وسكون الراء: ثوب ينسج من زرد الحديد يلبس حال الحرب

والمغفر [١] وسائر ما يكنّ [٢]، وفاقاً [٣] لـ «النهاية»، وظاهر «السرائر»، وأكثر كتب العلّامة والشهيدين والمحقّق الثاني؛ للأصل [٤] وما [٥] استدلّ به في «التذكرة» من رواية محمّد بن قيس، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟

قال: بعهما ما يكنّهما: الدرع والخفّين ونحوهما»[1].

كالقميص وقاية من سلاح العدوّ، جمعه: دروع.

[١] بكسر الميم وسكون الغين وفتح الفاء: زرد ينسج من الدروع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة، والزرد شبه درع يجعل تحت القلنسوة، ويتدلّى منه خلف الرقبة.

[٢] قال في المصباح: «كننته كنه من باب قتل سترته، وأكنيته بالألف أخفيته، وهو مضارع كنّ يكنّ على وزن مدّ يمدّ، والمصدر كنّاً وكنوناً معناه ستر الشيء ووقاه، فالمراد الأشياء التي تقي الإنسان عن سلاح العدوّ في الحرب وتحفظه.

[٣] أي حال كون ذكرنا من جواز بيع الأمور المذكورة كالمغفر وغيره موافقاً للنهاية...

[٤] أي جواز بيع غير السلاح إنّما يكون للأصل، فإنّ مقتضاه جواز كلّ شيء، وخرج عن هذا الأصل بيع السلاح، فإنّه حرام بمقتضى الأخبار، فيقتصر على موردها، ويقال بحرمة بيعه. وأمّا سائر الأمور المستعملة في الحرب كالمغفر وغيره فيبقى تحت هذا الأصل.

[٥] أي إنّما قلنا بجواز بيع غير السلاح ممّا ينتفع به في الحرب لرواية محمّد بن

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

لكن [١] يمكن أن يقال: إنّ ظاهر رواية «تحف العقول» إناطة [٢] الحكم على تقوّي الكفر ووهن الحق، وظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: «مَن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا» أنّ الحكم [٣] منوط بالاستعانة، والكلّ [٤] موجود فيما يكنّ أيضاً، كما لا يخفى.

مضافاً [٥] إلى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج.

قيس، فإنّ المستفاد منها جواز بيع كلّ ما يحفظ الإنسان ويصونه عن إصابة أسلحة الغير.

[١] استدراك عمّا ذكره من جواز بيع ما يكنّ الإنسان عن الإصابة غير السلاح لأعداء الدين.

وملخّصه: أنّ المعيار في حرمة البيع بمقتضى رواية «تحف العقول» ورواية هند السرّاج هو تقوية الكفر ووهن الحقّ، وهذا المعيار والملاك موجود في الدرع والمغفر والسرج ونحوها، فيحرم بيعها أيضاً بنفس الملاك الموجود في بيع السلاح.

[٢] خبر لقوله: «إنّ ظاهر...».

[٣] خبر لقوله: «وظاهر قوله عليه السلام» أي الحكم بحرمة البيع منوط باستعانة الأعداء على الحقّ.

[٤] أي كلّ واحد من تقوية الكفر، ووهن الحقّ والاستعانة على الحقّ موجود في بيع ما يكنّ به ويحفظ أعداء الدين، من دون فرق بين السيف والمغفر وغيرهما.

[٥] أي مضافاً إلى ما ذكرنا ـ من أنّ الملاكات المذكورة في رواية «تحف العقول» لحرمة البيع كلّها موجودة في بيع ما يكنّ، فإنّه يكون حراماً بعين الملاكات الموجودة في حرمة بيع السلاح وغيره، كتقوية الكفر ووهن الحقّ والاستعانة

وحملها [١] على السيوف السريجيّة

به على الحقّ، فإنّ كلّها موجودة في بيع ما يكنّ ـ يدلّ على حرمة بيع ما يكنّ فحوى رواية الحكم، والمراد منها رواية الحضرمي، بتقريب: أنّ قوله عليه السلام في رواية الحكم: «**وحرّم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج**» يدلّ على حرمة حمل السروج إلى أعداء الدين، فإذا كان حمل السروج حراماً بمنطوق الرواية يكون بيع ما يكنّ الأعداء في الحرب عن الإصابة كالمجنّ والدرع والمغفر حراماً بالأولويّة؛ لأنّ السروج لا تكنّ الإنسان ولا تحفظه عن إصابة السلاح في الحرب، ومعه إذا كان بيعه وحمله إلى الأعداء حراماً يكون بيع وحمل ما يكنّ الإنسان إليهم حراماً بالأولويّة.

[١] جواب عن إشكال مقدّر، وحاصل الإشكال: أنّ رواية الحكم أجنبيّة عن المقام، ولا تدلّ على حرمة بيع السروج التي توضع على ظهور الحيوانات لأجل ركوبها، لأنّ المراد من السروج في رواية حَكم السرّاج السيوف السريجيّة المنسوبة إلى رجل اسمه سريج؛ فإنّ سريج ـ كزبير ـ حدّاد ينسب إليه السيوف، كما وقع التصريح به في كلام جماعة من أهل اللغة، وليس المراد منها السروج التي توضع على ظهور الحيوانات لأجل ركوبها حتّى يقال بدلالة حرمة بيع السروج على حرمة بيع ما يكنّ بالأولويّة.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري: «بأنّ حمل السروج في الرواية على السيوف المنسوبة إلى سريج الحدّاد لا يناسبه صدر الرواية، ووجه عدم مناسبة صدرها لحمل السروج على السيوف السريجيّة هو أنّه وقع السؤال في صدر الرواية عن السروج وأداتها، حيث سئل من الإمام عليه السلام: «ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج وأداتها؟ قال: **لا بأس**...»، وليس للسيف أدوات زائدة لا تتبعه في الوجود حتّى تذكر في السؤال على وجه الخصوص

لا يناسبه صدر الرواية مع كون [١] الراوي سرّاجاً.

وأمّا رواية محمّد بن قيس [٢]،

بخلاف السروج، فإنّ لها أدوات زائدة غير تابعة لها في الوجود، كالركاب واللجام والرسن، والسيوف السريجيّة ليس لها أداة زائدة كزيادة أداة في السروج، فبقرينيّة الصدر يتعيّن أن يكون المراد من السروج ما يوضع على ظهر الحيوان، فيكون الاستدلال بمفهوم الرواية تامّاً.

إن قلت: إنّ اشتمال صدر الرواية على كلمة الأداة لا يصلح لأن يكون قرينة على حمل السروج على ما يوضع على ظهر الخيول. بدعوى أنّ السرج له أدوات بخلاف السيف، فإنّه ليس له أدوات، إذ له أيضاً أدوات كالغمد وغيره.

قلت: إنّ حمل أداة السرج على مثل الغلاف خلاف الظاهر وخلاف الانصراف العرفي.

[١] هذا جواب ثانٍ عن توهّم حمل الرواية على السيوف السريجيّة. وملخّصه: أنّ الراوي للرواية المذكورة سرّاج، أي صانع السروج. ومقتضى شغل الراوي ومهنته أن يحمل السروج على التي توضع على ظهر الخيول، لا على السيوف السريجيّة.

وهنا جواب ثالث عن المحقّق المامقاني، وهو أنّ السرج يجمع على سروج، كما صرّح به في «المصباح»، والسريجي لا يجمع على سروج، وإنّما يجمع على سريجيّات، كما في «المجمع».

[٢] جواب عن الاستدلال برواية محمّد بن قيس على جواز بيع ما يكنّ ويحفظ الإنسان عن الإصابة في الحرب.

وملخّص الاستدلال: أنّ هذه الرواية تكون مخصّصة للروايات الدالّة

فلا دلالة لها على المطلوب [١]؛ لأنّ [٢] مدلولها بمقتضى أنّ التفصيل قاطع

على حرمة بيع السلاح للأعداء حال الحرب، وتدلّ على جواز بيع ما يكنّ من الكفّار. وإليك نصّ الرواية، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟

قال: **بعهما ما يكنّهما: الدرع والخفّين ونحو هذا**»(١).

بتقريب: أنّ السائل سأل عن جواز بيع السلاح وعدمه من أهل الباطل حال حرب بعضهم مع بعض، والإمام عليه السلام خصّ الجواز ببيع ما يكنّ، فيفهم من هذا التخصيص في الجواب أنّ الإمام يفصّل بين ما يكنّ وغيره، ويقول بالجواز فيما يكنّ وبالحرمة في غيره من السلاح.

[١] أي على جواز بيع ما يكنّ للأعداء أو حال الحرب.

[٢] أي إنّما قلنا بعدم دلالة رواية محمّد بن قيس على جواز بيع ما يكنّ؛ لأنّ مدلول الرواية بمقتضى أنّ التفصيل قاطع للشركة...

وتوضيح ذلك: أنّ الإمام عليه السلام فصّل بين السلاح حيث لم يقل بجوازه وبين ما يكنّ حيث قال بجوازه، فلابدّ وأن يكون بيع السلاح حراماً بعد ما جوّز الإمام بيع ما يكنّ، لأنّ التفصيل قاطع للشركة في الحكم وإلّا لكان التفصيل لغواً، فإنّ الظاهر منها وإن كان جواز بيع ما يكنّ من الأعداء وعدم جواز بيع السلاح منهم، سواء كانوا من الكفّار أو غيرهم من أهل الباطل، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظهور الرواية وحملها على فريقين محقوني الدماء من أهل الخلاف، إذ لو كان أحدهما أو كلاهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهما، وحينئذٍ فيجب أن يباع منهما ما يكنّ ليتحفّظ

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

للشركة الجواز [١] فيما يكنّ، والتحريم في غيره [٢]، مع كون [٣] الفئتين من أهل الباطل، فلابدّ [٤] من حملها على فريقين محقوني الدماء؛ إذ [٥] لو كان كلاهما [٦] أو أحدهما، مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه [٧].

كلّ منهما عن صاحبه.

إذن فلا تدلّ رواية محمّد بن قيس على جواز بيع ما يكنّ للكفّار حال الحرب كي تكون مخصّصة للأخبار الناهية عن بيعه.

[١] بالرفع خبر «أنّ» في قوله: «لأنّ مدلولها...».

[٢] أي مدلول الرواية حرمة البيع في غير ما يكنّ.

[٣] كلمة «مع» ومدخولها ليس كلاماً مستقلاً، بل متمّم لما قبله، أي التفصيل بين ما يكنّ بالقول بجواز بيعه وبين غيره كالسلاح بالقول بعدم جواز بيعه إنّما هو مع كون الطائفتين من أهل الباطل، أي أنّ التفصيل إنّما يكون في هذه الصورة.

[٤] أي إذا ثبت أنّ التفصيل المذكور إنّما هو في صورة كون الطائفتين من أهل الباطل، وكانت الحرب قائمة بينهما، لا بين الفئة المحقّة وبين الفئة الباطلة، كما هو محلّ البحث، فلابدّ من رفع اليد من ظهور الرواية التي هي بإطلاقها دلّت على جواز بيع ما يكنّ حتّى لو كانت إحدى الفئتين محقونة الدم والفئة الأُخرى مهدورة الدم.

[٥] تعليل للابديّة حمل الرواية على محقوني الدماء.

[٦] ينبغي أن يقول: كلتاهما، أو إحداهما؛ لأنّهما راجعان إلى الفئة، إلّا أن يقال إنّه يكون ذلك باعتبار خبره الذي هو مذكّر.

[٧] إذ لا شبهة في جواز بيع السلاح لقتل من هو مهدور الدم شرعاً.

فالمقصود [١] من بيع ما يكنّ منهما تحفّظ كلّ منهما عن صاحبه وترّسه [٢] بما يكنّ ، وهذا [٣] غير مقصود فيما نحن فيه ، بل تحفّظ أعداء الدين عن بأس [٤] المسلمين خلاف مقصود الشارع .

---

[١] « الفاء » للتفريع ، فإنّه يتفرّع على ما ذكره من حمل الرواية على فريقين محقوني الدماء ، أي بعدما كان المقصود من الفئتين من أهل الباطل في الرواية محقوني الدم منهم يكون الغرض من بيع ما يكنّ أن يحفظ كلّ من الفئتين نفسه عن صاحبه .

[٢] بفتح التائين المنقوطتين مصدر باب التفعّل . يقال : تترّس فلان ، أي حفظ نفسه عن الضرر بسبب ما يكنّ نفسه منه .

[٣] أي تحفّظ النفس عن الضرر ليس بمقصود فيما نحن فيه ، وهو جواز بيع ما يكنّ للكفّار الذين هم أعداء الدين ، بل المقصود خذلانهم ، ولذا حكم بأنّهم مهدوروا الدم .

[٤] أي تحفّظ أعداء الدين عن شدّة عمل المسلمين عليهم خلاف مقصود الشارع ؛ إذ غرضه شدّة العمل عليهم حتّى يسلّموا أنفسهم في مقابل الإسلام ، ولذا قال سبحانه وتعالى في مدح المؤمنين : إنّهم أشدّاء على الكفّار (١) . إذن فيكون مورد الرواية طائفتين من أهل الباطل محقونتي الدم ، ومقصود الشارع من بيع ما يكنّ منهما تحفّظ كلّ منهما عن صاحبه ، ومورد الروايات السابقة الذي هو مقصودنا بالبحث كون إحدى الطائفتين مسلمة محقونة الدم ، والطائفة الأُخرى من أعداء الدين ، إذن فلا ربط لهذه الرواية بما نحن فيه .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ **مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ...** ﴾ الفتح ٤٨ : ٢٩ .

فالتعدّي عن مورد [١] الرواية إلى ما نحن فيه [٢] يشبه القياس مع الفارق [٣]. ولعلّه لما ذكر [٤] قيّد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد إطلاق [٥] العلّامة جواز بيع ما يكنّ بصورة [٦] الهدنة وعدم قيام الحرب.

---

[١] الذي يكون فيه الفئتان من أهل الباطل محقونتي الدم.

[٢] الذي يكون مورده من أعداء الدين مهدوري الدم.

[٣] والفرق بين الموردين أنّ المقصود في المورد الأوّل تحفظ دماء الطرفين، والمقصود في المورد الثاني خلاف ذلك. ولا وجه لقياس أحد الموردين بالآخر.

[٤] أي لأجل الفرق بين مورد الرواية وما نحن فيه، وكون الرواية أجنبيّة عن الدلالة على جواز بيع ما يكنّ من أعداء الدين قيّد الشهيد في حواشيه على القواعد على ما حكي عنه.

[٥] مفعول لقوله: «قيّد»، أي قيّد الشهيد الإطلاق الوارد في كلام العلّامة حيث قال العلّامة: «يجوز بيع ما يكنّ للأعداء من دون فرق بين الهدنة والحرب». والشهيد علّق على هذا المتن وقيّد إطلاق جواز البيع بصورة الهدنة، ولو كانت الرواية شاملة لبيع ما يكنّ للكفّار، لم يكن وجه لتقييد كلام العلّامة، وحيث إنّ الشهيد كان ملتفتاً إلى الفرق بين مورد الرواية وبين جواز بيع ما يكنّ للكفّار قيّد إطلاق كلام العلّامة، وقال بعدم جواز بيع ما يكنّ للكفّار حال الحرب، وإنّما يجوز ذلك حال الهدنة.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «قيّد»، أي قيّد الشهيد إطلاق كلام العلّامة بصورة الهدنة. وقال: «إنّ البيع يجوز في هذه الصورة»، وقوله: «وعدم قيام الحرب» عطف تفسيري لما قبله.

ثمّ إنّ مقتضى الاقتصار على مورد النصّ عدم التعدّي إلى غير أعداء الدين كقطّاع الطريق [١]، إلّا [٢] أنّ المستفاد من رواية «تحف العقول» إناطة الحكم بتقوى الباطل ووهن الحقّ، فلعلّه [٣] يشمل ذلك. وفيه [٤] تأمّل.

---

[١] لأنّ عدم جواز البيع لطائفة دون طائفة اُخرى خلاف القاعدة، وإنّما قام نصّ خاصّ -وهي رواية محمّد بن قيس- على عدم جواز بيع السلاح للأعداء حال الحرب فيقتصر على مورد النصّ، ولا وجه للتعدّي إلى غيره من السارقين وأمثالهم؛ لعدم دليل على التعدّي.

[٢] وملخّص الاستدراك: إنّا نسلّم أنّ رواية محمّد بن قيس لا تشمل غير أعداء الدين، إلّا أنّ رواية «تحف العقول» تشملهم؛ إذ الموجود في رواية «تحف العقول» إناطة الحكم بتقوّي الباطل ووهن الحقّ، وهذان الملاكان موجودان في السارقين وأمثالهم، فيكون بيع السلاح لهم أيضاً حراماً بمقتضى رواية «تحف العقول».

وقال الأستاذ الأعظم: «لم يذكر ذلك -أي قوله: «يتقوّى به الباطل ويوهن به الحقّ في الرواية»- بل المذكور فيها هي حرمة وهن الحقّ وتقوية الكفر، وعليه فلا يمكن التمسّك بها لحرمة بيع السلاح من قطّاع الطريق ونحوهم. نعم، يجوز له التمسّك بقوله عليه السلام فيها أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد، إلّا أنّ الرواية ضعيفة السند.

[٣] أي لعلّ ما يستفاد من رواية «تحف العقول» من المناط لحرمة البيع يشمل بيع السلاح لقطّاع الطريق أيضاً، فإنّ فيه أيضاً تقوية للباطل ووهناً للحقّ.

[٤] أي في شمول المناط المذكور في رواية «تحف العقول» لبيع السلاح لقطّاع الطريق تأمّل.

• • • • • • • • • • • • •

وجه التأمّل هو كون المراد بباب يوهن به الحقّ في رواية « تحف العقول » هو ما كان يوهن به الحقّ بوصفه العنواني : بمعنى أنّه يوهن الدين والشريعة ، وقطع الطريق لا يوهن الحقّ من حيث هو حقّ ؛ لأنّ ذلك إتلاف لمال المسلم ، ولا يزاحم شيئاً من اُمور دينه .

« التحقيق »

يقع الكلام في حرمة بيع السلاح من أعداء الدين وعدمها . وملخّص كلام شيخنا الأنصاري هو التفصيل بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب إلى الحرمة في حالة الحرب ، وإلى الجواز في حالة الصلح جمعاً بين الروايات الواردة في الباب ، وسيأتي توضيحه .

وكيفما كان ففي المسألة أقوال قد ذكر السيّد اليزدي ثمانية أقوال فيها ، حيث قال : « والمحصّل من ظواهر كلماتهم أقوال :

القول الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من اختصاص الحرمة بحال قيام الحرب .

القول الثاني: الحرمة في حال المباينة ، وعدم الصلح ، وهو مختار جماعة .

القول الثالث: الحرمة في حال الحرب أو التهيّؤ له ، وهو ظاهر « المسالك » .

القول الرابع: التحريم مطلقاً ، وهو المحكيّ عن حواشي الشهيد ، بل عن الشيخين والديلمي والحلبي و« التذكرة » ، وربّما يستظهر من « الشرائع » أيضاً .

القول الخامس: التحريم مع قصد المساعدة فقط ، حكاه في « الجواهر » عن بعض ، ويمكن استظهاره من عبارة « الشرائع

القول السادس: التحريم مع أحد الأمرين من القصد إلى المساعدة ، أو قيام الحرب ، اختاره صاحب « الجواهر » .

•

. . . .

القول السابع: التحريم مع الأمرين: من القصد وقيام الحرب، حكاه صاحب «الجواهر».

القول الثامن: ما اختاره في «المستند» من إطلاق المنع بالنسبة إلى المشركين، والتفصيل بين حال المباينة والصلح بالنسبة إلى المسلمين المعاندين للدين، وهو المحكيّ عن «المهذّب»، بل مقتضى عبارته المحكيّة في «المستند» أنّ إطلاق المنع بالنسبة إلى الكفّار إجماعيّ، وإنّما الخلاف بالنسبة إلى المسلمين في الإطلاق والتقييد.

إذا عرفت ذلك فالتحقيق يستدعي أن يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في حرمة بيع السلاح وجوازه.

المقام الثاني: في أنّ الحكم المذكور هل يعمّ الآلات التي تحفظ النفس عن الإصابة، كالمجنّ والمغفر والدرع، أم يختصّ بالسلاح والآلات القتّالة، كالسيف والرمح وأمثالهما.

أمّا المقام الأوّل، فنقول: إنّ ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري من التفصيل بين حالتي الحرب والصلح هو الذي ذهب إليه المشهور، وهذا القول نتيجة الجمع بين الطوائف الثلاث من الروايات، وهي ما دلّت على جواز بيعه من أعداء الدين مطلقاً، وما دلّت على عدم جواز بيعه منهم مطلقاً، وما دلّت على جواز بيعه منهم حال الهدنة، فتكون الطائفة الثالثة شاهدة للجمع بين الطائفة الأُولى والثانية، وحمل الطائفة المجوّزة على صورة الهدنة، وحمل الطائفة المانعة على صورة المباينة والمنازعة. وتصديق ما ذكره الشيخ أو ردّه يتوقّف على ذكر الروايات والتأمّل فيها كي يتّضح الأمر، فنقول:

أمّا الروايات الدالّة على جواز بيع السلاح حال الهدنة وعدم جواز بيعه حال

• • • • • • • • • • • • •

الحرب، فهي كثيرة، وقد ذكر الشيخ ﷺ روايتين:

منها: ما رواه **الحضرمي**[١]، وقد عبّر عنها في كلام الشيخ وغيره برواية الحَكم، باعتبار أنّ السائل من الإمام عليه السلام كان حَكم السرّاج، وهذه الرواية قد ذكرها الشيخ في المتن، ولا نحتاج إلى إعادتها.

وإنّما الكلام في سندها، فإنّ الأستاذ الأعظم ضعّف الحضرمي في «مصباح الفقاهة»، وكذا ضعّفه سيّدنا الأستاذ في «عمدة المطالب»، ووثّقه المحقّق المامقاني، وتبعه عدّة من الأكابر، ومنهم الأستاذ الأعظم في «المعجم»، حيث قال: «وملخّص الكلام: أنّ أبا بكر الحضرمي وإن كان جليلاً ثقة، إلّا أنّه لم يرد فيه توثيق لا من الكشّي ولا من النجاشي».

أقول: ما يمكن أن يذكر في توثيقه أُمور:

الأمر الأوّل: إنّه ورد في إسناد «كامل الزيارات»، فيشمله التوثيق العامّ من ابن قولويه. والأُستاذ الأعظم في «المعجم» اسند الحكم بوثاقته إلى وقوعه في أسناد «كامل الزيارات»، إلّا أنّه رجع عن مبناه هذا في أواخر عمره الشريف، وتحقيق الحال في المقام يحتاج إلى بسط وتوضيح حول العبارة المذكورة فيما ذكره ابن قولويه ﷺ في ديباجة كتابه «كامل الزيارات» كي يتّضح الحقّ وبأنّ العبارة المذكورة فيها هل تدلّ على توثيق من وقع في أسناد هذا الكتاب أم لا؟

ذكر ابن قولويه ﷺ في ديباجة كتابه «كامل الزيارات» ما لفظه: «وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

• • • • • • • • • • • • •

عن الشّذاذ من الرّجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية، المشهورين بالحديث والعلم...».

قال الأُستاذ الأعظم: «إنّ الظاهر من هذه العبارة أنّه لا يروي في كتابه رواية إلّا عن المعصومين عليهم‌السلام، وقد وصلت إليه من طريق الثقات من أصحابنا، فإنّ الظاهر من قوله: «وقع» أنّه بمعنى وصل».

ثمّ قال: «ولا شبهة في أنّ مقتضى الجمود على ظاهر العبارة -ولا سيّما بعد التعبير بصيغة الماضي في قوله: «ولا أخرجت...» الكاشف عن تحرير الديباجة بعد الفراغ عن التأليف- هو الإخبار عن وثاقة جميع مَن وقع في أسناد الكتاب حسبما أشرنا إليه في الصفحة ٤٥ من الجزء الأوّل من هذا الكتاب، واعترف به صاحب الوسائل قدس‌سره، ولكن بعد ملاحظة روايات الكتاب والتفتيش في أسانيدها ظهر اشتماله على جملة وافرة من الروايات، لعلّها تربو على النصف لا تنطبق عليها الأوصاف التي ذكرها قدس‌سره في المقدّمة، ففي الكتاب الشيء الكثير من الروايات المرسلة والمرفوعة والمقطوعة، والتي تنتهي إلى غير المعصوم عليه‌السلام، والتي وقع في أسنادها مَن هو من غير أصحابنا، كما أنّه يشتمل على الكثير من روايات أُناس مهملين لا ذكر لهم في كتب الرجال أصلاً، بل وجماعة مشهورين بالضعف كالحسن بن عليّ بن أبي عثمان، ومحمّد بن عبدالله بن مهران، وأُميّة بن علي القيسي، وغيرهم.

ومعلوم أنّ هذا كلّه لا ينسجم مع ما أخبر قدس‌سره به في الديباجة لو كان مراده توثيق جميع مَن وقع في أسناد كتابه من أنّه لم يخرج فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال غير المعروفين بالرواية، المشهورين بالحديث والعلم، فصوناً لكلامه قدس‌سره عن الإخبار بما لا واقع له لم يكن بدّ من حمل العبارة على خلاف ظاهرها بإرادة مشايخه

خاصّة ، وعلى هذا فلا مناص من العدول عمّا بنينا عليه سابقاً والالتزام باختصاص التوثيق بمشايخه بلا واسطة » ، انتهى كلامه زيد في علوّ مقامه .

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّه لا ثمرة لتوثيق خصوص مشايخه ولا يحصل منه الغرض الباعث له لتدوين هذه المقدّمة ؛ إذ الغرض منه إثبات اعتبار ما في الكتاب ، وهو لا يحصل مع عدم توثيق جميع أفراد السند ، فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ مقدّماتها ولا مزيّة للرواية التي بعض الرواة الواقعين فيها ضعيف على الرواية التي جميع رواتها ضعاف ، فالنتيجة واحدة ، فكما يمكن إلقاء العهدة على الراوي الثقة مع ضعف باقي الرواة الواقعين في السند ، كذلك يمكن إلقاؤها على الراوي الضعيف .

وثانياً : أنّ صون كلامه عن الإخبار بما لا واقع له لا يكون دليلاً على حمل كلامه على توثيق مشايخه مع اعترافه بأنّ الحمل المذكور خلاف الظاهر ، بل يكون الالتزام بالتخصيص أنسب بأن يقال : بأنّه يؤخذ بظاهر كلام ابن قولويه في توثيق كلّ مَن وقع في أسانيد هذا الكتاب ، إلّا ما علمنا بخروجه عنه ، والتخصيص غير عزيز .

إن قلت : إنّ حمل كلامه على خصوص توثيقات مشايخه أيضاً التزام بالتخصيص .

قلت : نعم ، لكنّه تخصيص مستهجن ؛ إذ يكون من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر . إذن فالأُستاذ الأعظم إمّا لا بدّ من أن يلتزم بمبناه الأوّل ، ويقول بظهور الكلام في توثيقات مَن ورد في أسانيد «كامل الزيارات» ، وإمّا أن يلتزم بعدم إمكان الأخذ بالظهور حتّى بالنسبة إلى مشايخه ، فالتفصيل المذكور خلاف الفنّ والصناعة .

وثالثاً : أنّ كلامه ﷺ يأبى عن الحمل على خصوص المشايخ ، إذ المذكور في كلامه « ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا » ، فإنّ إطلاق عنوان أصحابنا

• • • • • • • • • • • • • •

على المشايخ غير معهود عندهم.

ورابعاً: أنّ اشتمال الكتاب على الكثير من روايات أُناس مهملين لا ذكر لهم في كتب الرجال لا يقدح في توثيق ابن قولويه، لأنّه يدلّ على توثيقهم وعدم تعرّض الرجاليّين لذكرهم لا يكون مانعاً من الأخذ بإطلاق كلام ابن قولويه.

هذا كلّه مع الأُستاذ الأعظم الذي يقبل تماميّة المقتضى وظهور كلامه في توثيق جميع مَن وقع في أسانيد الكتاب، إلّا أنّه يقول: «لا يمكن الأخذ بهذا الظهور بملاحظة مَن في الأسانيد من الضعفاء والمجاهيل والمقطوعات والمرسلات».

وهنا إيرادات من سيّدنا الأُستاذ على أُستاذه.

الإيراد الأوّل: أنّه (دام ظلّه) يقول بالقصور في المقتضى، وأنّ العبارة المذكورة في الديباجة لا تدلّ على وثاقة جميع الوسائط، بل القدر المتيقّن منها هو الواسطة الأُولى، والتعبير بالثقات بصيغة الجمع لا دلالة فيه على المدّعى؛ لأنّ أساتذته وشيوخه من أوّل الكتاب إلى آخره كثيرون، فيناسب التعبير بصيغة الجمع، ويدّعي (دام ظلّه) أنّ هذا هو المتفاهم من العبارة عند العرف، فإنّك إذا رويت أخباراً كثيرة ثمّ قلت للسامعين ما رويته لكم وقع لي من جهة الثقات، يفهم أهل المحاورة أنّ مَن نقل وروى لك الخبر بلا واسطة ثقة، وأمّا سائر مَن في سلسلة السند فلا تعرّض له بوجه، وإن أبيت عمّا ذكرناه، فلا أقلّ من الإجمال.

ويمكن الجواب عنه: أنّا لو سلّمنا الظهور المدّعى في المثال الذي ذكره (دام ظلّه)، إلّا أنّا لا نسلّم ذلك في عبارة ابن قولويه؛ إذ هو قد ذكر أوّلاً وقد علمنا بأنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى وغيره.

ثمّ قال: لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا، فيكون معنى مجموع العبارة إنّا وإن كنّا لا يمكن لنا الإحاطة بجميع ما روي عنهم، إلّا أنّه يمكن لنا الإحاطة

• • • • • • • • • • • • •

بجميع ما وصل إلينا من جهة الثقات فروينا عنهم في هذا الكتاب ما وصل إلينا من الروايات من جهة الثقات من أصحابنا ، وهذه العبارة ظاهرة كمال الظهور في أنّ الوسائط بين المبدء والمنتهى كلّهم ثقات ، فيكون هذا الكلام نظير ما إذا أخبر أنّ الروايات الموجودة في هذا الكتاب وصلت إلينا من الأئمّة من جهة ثقات أصحابنا ، أفيشكّ أحد أنّه ظاهر في توثيق جميع الرواة ، لا سيّما بملاحظة قوله : « ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال » ، ولو كان مراده توثيق خصوص مشايخه لما كان معنى لهذه العبارة ، إذ معلوم أنّ مشايخه ليسوا الشذاذ من الرجال .

الإيراد الثاني : أنّه لا شكّ ولا ريب في أنّ الشيخ والنجاشي خرّيتا هذا الفنّ ، فنسأل هل هما اطّلعا على كتاب « كامل الزيارات » أم لا ؟ لا طريق إلى الثاني ، وعلى الأوّل نقول : إنّ هذا اللفظ إن كان ظاهراً فيما يدّعيه سيّدنا الأُستاذ ﷺ فكيف لم يتوجّها إلى هذا الظهور ، فيكشف هذا أنّ كلام ابن قولويه ليس ظاهراً فيما يدّعيه ، بل ظاهر فيما ادّعيناه .

ويرد عليه : أنّ اللفظ ربّما كان ظاهراً في معنى عند شخص ولا يكون كذلك عند شخص آخر لعدم التفاته إلى نكتة أوجبت انعقاد الظهور للفظ . إذن عدم توجّه الشيخ والنجاشي إلى ما ذكره ابن قولويه يحتمل فيه أن تكون العبارة غير ظاهرة في توثيق الرجال الواقعين في أسانيد « كامل الزيارات » عندهما ، ومن الواضح أنّ عدم تماميّة الظهور في نظرهما ليس معناه عدم ظهور للعبارة في التوثيق عند الآخرين . ويحتمل أن يكون لأجل الأمر الذي صار منشأً لعدول الأُستاذ الأعظم عن مبناه وهو عدم إمكان الأخذ بالظهور المذكور .

إذن فعدم فهمهما الظهور من العبارة لا يدلّ على عدم ظهور لها ، كما عرفت .

• • • • • • • • • • • • • •

أضف إليه : أنّه لو كان عدم توجّه الشيخ والنجاشي من أدلّة عدم الظهور ، فإنّهما لم يتوجّها إلى العبارة حتّى بالنسبة إلى مشايخ ابن قولويه ، ولذا لم يعدّا بعض مَن كان من الذين في السلسلة الأُولى من الموثّقين كمحمّد بن قولويه ومحمّد بن الحسن بن عليّ بن مهزيار وحسن بن عبدالله بن محمّد بن عيسى وحكيم بن داود بن حكيم ومحمّد بن أحمد بن سليمان ، كما نقله صاحب كتاب « نخبة المقال » ، فلاحظ .

الإيراد الثالث: إنّا نرى في سلسلة رواة الكتاب جملة من المجاهيل ، حيث روى جملة من الروايات بالإرسال بلفظ : « عن رجل » و « عن بعض أصحابنا » ، وكيف يمكن أن يكون مراده توثيق مَن لا يعرفه .

وفيه : أنّ المطلق قابل للتقييد والعامّ قابل للتخصيص ، فيخرج المرسلات والمجهولات عن عموم كلامه ويؤخذ بالعموم في الباقي . إذن يمكن أن يقال : إنّه يؤخذ بظاهر عبارة ابن قولويه ويحكم بتوثيق مَن وقع في أسانيد «كامل الزيارات » ، إلّا الأفراد الذين نعلم بعدم شمول التوثيق لهم من المجاهيل ، وهو أحسن من القول بتخصيص كلامه بخصوص مشايخه .

إلّا أن يقال : إنّ الظهور المذكور حيث أنّه أعرض عنه الكلّ إلّا صاحب الوسائل لا تشمله أدلّة حجّيّة الظواهر ؛ لأنّها عبارة عن بناء العقلاء ، فشموله لمثل هذا الظهور غير معلوم .

ويمكن الجواب عنه: أنّ عدم الأخذ بهذا الظهور ليس لأجل النقاش في الظهور أو في حجّيّته في حدّ نفسه ، بل لأجل وجود المراسيل والمجاهيل ، والرواية عن الشذّاذ . فعدم الأخذ به لأجل وجود المانع من الأخذ به ، لا لعدم شمول أدلّة حجّيّة الظهور له .

• • • • • • • • • • • • •

إذن فأدلّة الحجّيّة شاملة له في حدّ نفسه، ونقول بتخصيص الموارد التي نعلم بعدم شمول التوثيق لها. لكنّه يمكن أن يقال: إنّ قوله: «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ» يأبى عن التخصيص بما يربو على النصف، ولا يمكن أن يقال نرفع اليد عن هذه الجملة، ونأخذ بالجملة الأُولى وهي قوله: «ما وقع لنا من جهة الثقات»؛ لأنّ الذيل من تتمّات الصدر وليس جملة مستقلّة كي يقال بأنّ عدم إمكان الأخذ بجملة لا يوجب رفع اليد عن ظهور الجملة الأُخرى، فإذا كان الذيل لا يمكن الأخذ به يكون صدر الكلام أيضاً محفوفاً بما يصلح للقرينيّة، فيكون الكلام مجملاً، والنتيجة أنّه لا يمكن الأخذ بهذه الجملة من باب إجمال المراد منها، ولكن بالنسبة إلى المشايخ يحكم بالوثاقة لأنّهم القدر المتيقّن من العبارة، والمقتضي بالنسبة إليهم موجود، والمانع مفقود.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الذيل متعرّض لبيان مطلب آخر غير ما بيّنه الصدر، فإنّ الصدر يدلّ على أنّ جميع من ورد في أسناد «كامل الزيارات» ثقات، والذيل يدلّ على أنّ المذكورين في الاسناد كلّهم مشهورون وليسوا شاذّين، فإنّ عدم إمكان الأخذ بالثانية لا يوجب أن نرفع اليد عن ظهور الجملة الأُولى.

فتحصّل أنّ الحضرمي يكون ثقة لأجل وقوعه في أسناد «كامل الزيارات».

الأمر الثاني: ما ذكره ابن داود في الكشّي من القسم الأوّل (١٢) قائلاً أبو بكر الحضرمي «ق» كش ثقة، جرت له مناظرة حسنة مع زيد.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم[1]: بأنّ الكشّي لم يذكر في أبي بكر الحضرمي توثيقاً، وهذا سهو من ابن داود جزماً. وأمّا احتمال كون «كش» محرّف «جش»

---

(١) المعجم: ١٠: ٢٩٨.

. . . .

وأنّ النجاشي ربّما وثّقه في موضع فهو من الغرائب ، فإنّ نسخ النجاشي متّفقة في خلوّها عن توثيقه ، وأمّا احتمال كون التوثيق من ابن داود نفسه ، فهو أيضاً غريب ينافيه سوق الكلام .

إلّا أن يقال : من أين حصل له العلم باتّفاق نسخ النجاشي لاحتمال أنّ النسخة التي كانت عند ابن داود مشتملة على توثيقه .

الأمر الثالث : أنّ الكشّي عدّه من أصحابنا في عِداد أبان بن تغلب ، والحسين بن أبي العلاء ، وصباح المزني . لاحظ ترجمة البراء بن عازب .

وقال الأُستاذ الأعظم : تقدّم في ترجمة سلمان روايته عن أبي جعفر عليه السلام ارتداد الناس إلّا ثلاثة أنفار ، منهم أبو بكر الحضرمي . وكيفما كان يفهم من مجموع ما ذكر في حقّه ، لا سيّما عدّه في عِداد أبان وغيره من كبار الصحابة انّه رجل جليل القدر ، ويكون خبره حجّة ، ولا يضرّه عدم ورود توثيق في حقّه من النجاشي ولا من الكشّي . ولذا قد عبّر في الكلمات بصحيحة الحضرمي أو حسنته ، إلّا أن يقال : إنّ مجرّد عدّه في عِداد الأكابر لا يدلّ على وثاقته ، ولذا قال سيّدنا الأُستاذ : « إنّ هذه الرواية ضعيفة بالحضرمي » .

ومنها : رواية **هند السرّاج** التي ذكرها الشيخ في المتن الدالّة على جواز بيع السلاح من أهل الشام حال الهدنة ، إلّا أنّها ضعيفة بهند السرّاج وبأبي سارة .

ومنها : عن **السرّاد** ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قلت له : إنّي أبيع السلاح . قال : فقال : **لا تبعه في فتنة** »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

• • • • • • • • • • • • •

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ الشيخ التوحيدي: «بأنّه إن كان المراد بالسرّاد هو ابن محبوب المعروف، فهو لا يروي عن الصادق عليه‌السلام بلا واسطة، وإن كان المراد منه غيره، فلا بدّ وأن يبحث في حاله». هذا على نسخة «الكافي» و«التهذيب».

وفي «الاستبصار»: عن السرّاد، عن رجل، وعليه فلا شبهة في ضعف الرواية.

ثمّ قال: «وفي الوسائل (نسخة عين الدولة): عن السرّاج»، ثمّ قال: «إنّه غلط جزماً لاتّفاق جميع النسخ على خلافه، لكنّ سيّدنا الأُستاذ اختار هذه النسخة، ونقل الرواية عن السرّاج. وكيف كان فالرواية ضعيفة سنداً. إلّا أنّ في رواية الحضرمي غنى وكفاية.

هذا تمام الكلام في الطائفة الأُولى الدالّة على اختصاص جواز بيع السلاح من أعداء الدين حال الهدنة.

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز بيعه منهم مطلقاً.

منها: ما رواه أبو القاسم **الصيقل**، قال: «كتبت إليه: إنّي رجل صيقل أشتري السيوف وأبيعها من السلطان، أجائز لي بيعها؟

فكتب عليه‌السلام: **لا بأس به**»[١]، وهذه الرواية ضعيفة بالصيقل.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين مطلقاً.

كرواية عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه‌السلام، قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال: **إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس**»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

• • • • • • • • • • • • •

وهذه الرواية تامّة السند والدلالة.

وقال شيخنا الأنصاري ما ملخّصه: «يمكن الجمع بين الروايات المذكورة بحمل الطائفة الثالثة الدالّة على المنع من بيع السلاح مطلقاً على صورة قيام الحرب بين أعداء المسلمين وبين المسلمين، وحمل الطائفة الثانية الدالّة على جواز البيع مطلقاً على صورة الهدنة في مقابل المباينة والمنازعة، وشاهد الجمع الطائفة الأُولى المفصّلة بين الحالتين «الهدنة» و«المنازعة»».

وأشار إلى ما ذكرنا من الجمع المذكور بقوله: «وصريح الروايتين -رواية الحضرمي ورواية هند السرّاج- اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين، بمعنى وجود المباينة في مقابل الهدنة، وبهما يقيّد المطلقات جوازاً ومنعاً».

وأورد عليه بوجوه:

الأوّل: إنّ ما جعله وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك؛ لأنّ الروايات المفصّلة بين الهدنة والمنازعة موردها هم الجائرون من سلاطين الإسلام، كما دلّ عليه السؤال في روايتي الحضرمي وهند السرّاج عن حمل السلاح إلى أهل الشام، إذ لا شبهة في إسلامهم في ذلك الزمان وإن كانوا مخالفين، فتكون الطائفة الأُولى المفصّلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصّة بغير الكفّار من المخالفين، فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة.

وأمّا في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه، خصوصاً عند حربهم مع الكفّار؛ لأنّ الله يدفع بهم أعداءه، وأمّا المطلقات فأجنبيّة عن الطائفة المفصّلة لاختصاصها بالمحاربين من الكفّار والمشركين، وهذا الإيراد متين جدّاً.

أقول: إنّ البحث عن صلاحيّة الطائفة الأُولى التي هي المفصّلة بين الهدنة

• • • • • • • • • • • • •

والمنازعة للقرينيّة على الجمع بين الأخبار المانعة والمجوّزة مبني على تماميّة الروايات سنداً ودلالة، وليس السند فيها تامّاً إلّا رواية عليّ بن جعفر الدالّة على حرمة حمل السلاح إلى المشركين ورواية الحضرمي الدالّة على التفصيل بين الهدنة والمنازعة، ويكون نتيجة الجمع بينهما هو الالتزام بحرمة حمل السلاح إلى المشركين عند المنازعة بينهم وبين المسلمين، إلّا أنّ الجمع المذكور غير تامّ، ولذا منع الشهيد من بيعه مطلقاً، حيث قال: «إنّ فيه تقوية الكفّار، فلا يجوز على أي حال».

وأجاب عنه شيخنا الأعظم ﷺ: «أنّ رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النصّ؛ لأن الشهيد أخذ بظهور المطلقات الدالّة على المنع، وترك العمل بالمقيّد الذي هو نصّ في مفهومه».

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره الشهيد هو الموافق للقاعدة؛ إذ مقتضى ما ذكره هو الأخذ بالمطلق وترك الدليل الدالّ على التفصيل لكون الرواية المفصّلة أجنبيّة عن المقام، فإنّها دلّت على جواز بيع السلاح من المخالفين حال الهدنة وعدم جواز بيعه منهم حال الحرب، ولا ربط لها ببيع السلاح من الكفّار كي تكون مخصّصة لمطلقات المنع.

نعم، ما ذكره الشهيد من أنّ في بيع السلاح تقوية للكافر أخصّ من المدّعى؛ إذ يمكن أن يكون تسليمه مشروطاً بحال الهدنة، ومجرّد البيع ليس فيه تقوية، وإنّما التقوية تحصل بالتسليم الخارجي، والذي يصلح أن يكون دليلاً على ما ذهب إليه الشهيد رواية عليّ بن جعفر الدالّة على المنع مطلقاً.

وكذا ظهر ما في كلام شيخنا الأنصاري من عدم الأخذ بالمطلقات الدالّة على المنع. بدعوى أنّها قيّدت بالخبر الدالّ على التفصيل؛ لأنّ ما دلّ على التفصيل

أجنبيّ عن المقام، كما عرفت.

وقد احتمل السيّد أن يكون بيع السلاح لهم حراماً من باب حرمة الإعانة على الإثم، بناءً على عدم اعتبار القصد فيها، وكون المدار فيها هو الصدق العرفي.

وفيه ما تقدّم: من عدم قيام دليل على حرمة الإعانة على الإثم. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ مجرّد البيع لا يصدق عليه عنوان الإعانة، وإنّما الإعانة تتحقّق بالتسليم الخارجي، وممّا ذكرنا ظهر الحال في باقي الأقوال. هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو البحث في أنّ المنع هل يختصّ بالسلاح والآلات القتّالة أم يعمّ الآلات التي تحفظ النفس عن الإصابة، كالمجنّ والمغفر والدرع؟ ـ فنقول: إنّ الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب، سواء كانت ممّا يدافع به في الحرب أم ممّا يقاتل به، وذلك لوجوه:

الأوّل: أنّ السلاح في اللغة اسم لمطلق ما يكنّ، فيشمل مثل المجنّ والدرع والمغفر وسائر ما يكنّ به في الحرب.

الثاني: إنّه سبحانه وتعالى أمر في الآية الشريفة ـ بقوله: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾ الآية[1] ـ بالتهيئة والاستعداد لقتال الكفّار وإرهابهم، ومن الواضح أنّ بيع السلاح منهم ولو بمثل المغفر والدرع نقض لغرضه تعالى.

الثالث: إنّ تمكين الكفّار ممّا يكنّ به في الحرب تقوية لهم، فهي حرام شرعاً.

فتحصّل: أنّ بيع السلاح على الكفّار حرام مطلقاً، وإنّما الكلام في أنّ النهي

(١) الأنفال ٨: ٦٠.

• • • • • • • • • • • • •

المذكور الذي هو نهيّ مولويّ هل يدلّ على البطلان أم لا ؟ وقد ذكر الشيخ في المتن أنّ النهي في هذه الأخبار لا يدلّ على فساد المعاملة .

ثمّ إنّ النهي في هذه الأخبار[١] لا يدلّ على الفساد، فلامستند له[٢] سوى ظاهر خبر «تحف العقول» الوارد في بيان[٣] المكاسب الصحيحة والفاسدة، والله العالم.

---

[١] أي الأخبار الناهية عن بيع السلاح لأعداء الدين ـ كرواية الحضرمي، ورواية هند السرّاج، ومكاتبة الصيقل، ورواية عليّ بن جعفر، ووصيّة النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام ـ لا تدلّ على فساد بيع السلاح، والوجه فيه ـ كما في كلمات بعض المحشّين ـ أنّ النهي لم يتعلّق بذات البيع كي يقال إنّه يدلّ على فساده، بل تعلّق بوصف خارج عن حقيقة البيع، وهو تقوية أهل الكفر، فيكون نظير النهي المتعلّق بالبيع وقت النداء الراجع إلى تفويت الجمعة، ولكنّ الوجه الدقيق ـ كما سيأتي تفصيله ـ هو أنّ النهي من حيث إنّه نهي تكليفي محض لا يدلّ على فساد المعاملة، سواء تعلّق بذات المعاملة أو بوصفها أو بأمر خارج منطبق عليها، لعدم الملازمة بين الحرمة الوضعيّة والتكليفيّة.

وأمّا دلالته على الحرمة الوضعيّة التكليفيّة معاً فهي غير صحيحة.

[٢] أي لا مستند لفساد بيع السلاح.

[٣] أي في بيان تمييز المكاسب الصحيحة عن الفاسدة، فيكون ظاهر النهي المتعلّق بالمعاملة في خبر «تحف العقول» دالّاً على فسادها؛ لأنّه في مقام إعطاء الضابطة للمعاملة الصحيحة والباطلة، فإنّه دلّ على أنّ ما فيه شيء من وجوه الفساد يكون باطلاً، ولا شبهة في أنّ بيع السلاح لأعداء الدين فيه شيء من وجوه الفساد فيكون باطلاً.

وقال الأستاذ الأعظم في توضيح هذه العبارة: «أنّه لا شبهة في أنّ الحرمة الوضعيّة متقوّمة بكون النهي إرشادياً إلى الفساد، ولا نظر له إلى مبغوضيّة المتعلّق، كما أنّ قوام الحرمة التكليفيّة بكون النهي مولويّاً تكليفيّاً ناظراً

. . . .

إلى مبغوضيّة متعلّقه، ولا نظر له إلى فساده وعدم تأثيره، فهما لا يجتمعان في استعمال واحد.

وأيضاً النهي من حيث هو تحريم بحت لا يقتضي الفساد لا شرعاً ولا عرفاً ولا عقلاً، سواء تعلّق بذات المعاملة أو بوصفها أو بأمر خارج منطبق عليها. إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعيّة والحرمة التكليفيّة، وعليه فإن كان المراد بالنهي المتوجّه إلى المعاملة النهي التكليفي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لدلّ على خصوص الحرمة التكليفيّة، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، إذ ليس الغرض منه إلّا بيان مبغوضيّة البيع، وإن لم ترد منه المولويّة التكليفيّة كان إرشاداً إلى الفساد كالنهي المتوجّه إلى سائر المعاملات، أو إلى المانعيّة كالنهي المتوجّه إلى الصلاة فيما لا يؤكل لحمه».

ثمّ قال: «إذا عرفت هذا فنقول: إنّ النهي عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلّا لأجل مبغوضيّة ذات البيع في نظر الشارع، فيحرم تكليفاً فقط، ولا يكون دالّاً على الفساد، ويتّضح ذلك جليّاً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر، لعدم تعلّق النهي به بل بأمر خارج يتّحد معه.

وملخّص ما ذكره يرجع إلى أمرين:

الأوّل: أنّ ظاهر النهي المتعلّق ببيع السلاح ظاهر في الحرمة التكليفيّة، وهي لا تدلّ إلّا على مبغوضيّة ذات البيع، ولا تدلّ على بطلانه.

الثاني: أنّه لو سلّمنا أنّ النهي يدلّ على فساد المعاملة إنّما يدلّ عليه إذا تعلّق بذات البيع، وأمّا إذا تعلّق بأمر آخر خارج عن البيع فلا يدلّ على فساده، والأمر في المقام كذلك لو تعلّق ببيع السلاح لأجل تقوية الكفر، فإنّه في الحقيقة متعلّق بتقوية الكفر، وهو عنوان آخر غير عنوان البيع، فلا تسري الحرمة إلى عنوان البيع

حتّى يقال انّه يدلّ على فساده.

ربّما يجاب عن الأوّل: أنّ صحّة المعاملة إنّما تكون بإمضاء الشارع لها وحكمه بوجوب الوفاء بها، فكيف يمضي ما هو مبغوض له.

وبعبارة أُخرى: أنّ صحّة المعاملة عبارة عن تنفيذ الشارع إيّاها، فإذا فرض حرمة المعاملة تكليفاً لا يمكن تنفيذ الشارع إيّاها، لكونه نقضاً لغرض نفسه.

وبعبارة ثالثة: أنّ موضوعات الأحكام كالعقود في قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ قد أُخذت مفروضة الوجود، وكلّ واحد منها بعد وجوده في الخارج يصير موضوعاً لحكم الشارع، فإذا فرض كون العقد بعد وجوده مصداقاً للحرام ومبغوضاً للشارع لذلك، فكيف يحكم عليه بعد وجوده بوجوب الوفاء به، أليس هو نقضاً لغرضه.

وبعبارة رابعة: أنّ وزان العقد المحرّم في هذا المجال وزان متعلّقه إذا كان محرّماً، وقد اعترفتم بعدم شمول قوله: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ بالأُمور المحرّمة، حيث قلتم: إنّ مقتضى صحّة العقود لزوم الوفاء بها، ومقتضى أدلّة المحرّمات حرمة الإتيان بها، وهما لا يجتمعان. والمقام أيضاً من ذلك القبيل. هذا غاية ما يمكن أن يقرّر به هذا الإشكال.

والجواب عنه: أنّ صحّة المعاملة وإن كانت بإمضائه الكاشف عنه إطلاق أدلّة نفوذ العقد كقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، فالنهي عن معاملة في مورد لا يوجب تقييد إطلاقها لعدم كون النهي المذكور مانعاً عن شمول الإطلاق للمعاملة المنهيّ عنها؛ إذ لا تنافي بين كون معاملة محكومة بالحرمة تكليفاً، وكونها محكومة بالصحّة وضعاً، وإنّما يدلّ النهي على فساد العبادة من ناحية التنافي بينهما وعدم إمكان الجمع بين كون الشيء منهيّاً عنه وبين كونه عبادة؛ إذ كونه عبادة معناه أنّه محبوب

للمولى، وكونه منهيّاً عنه معناه أنّه مبغوض للمولى، ولا يمكن الجمع بين المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد، لأنّ كونه محبوباً كاشف عن وجود مصلحة ملزمة فيه، وكونه مبغوضاً كاشف عن وجود مفسدة ملزمة فيه، ولا يمكن أن يكون شيء واحد مشتملاً على المصلحة والمفسدة معاً. وهذا بخلاف المقام، فإنّ النهي عن المعاملة يتكفّل بإظهار الزجر عن تحقّق متعلّقه في الخارج، أي تحقّقه في الخارج وإيجاده فيه مبغوض للمولى، والإمضاء يتعلّق به بعد تحقّقه في الخارج، ولا تنافي بينهما؛ لأنّ كلّاً منهما في إطار خاصّ تابع لملاك خاصّ، ولا تنافي بين الملاك الموجب لمبغوضيّة إيجاده في الخارج وبين الملاك الموجب لإمضائه بعد تحقّقه. وممّا ذكرنا ظهر أنّ إمضاء البيع المنهي عنه لا يكون نقضاً لغرضه، بل يكون النهي عن إيجاده لأجل غرض خاصّ في النهي عن إيجاده، وإمضاء البيع المتحقّق المنهيّ عنه لأجل غرض خاصّ في إمضائه، ولذا يستحقّ العقاب على إيجاد البيع، ويترتّب النقل والانتقال عليه بعد تحقّقه.

وأمّا بطلان المعاملة على الأعمال المحرّمة، فقال الأستاذ الأعظم في وجهه: «إنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقود وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرّمة، ومقتضى أدلّة تحريم تلك الأعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها، فاجتماعهما في مرحلة الامتثال من المستحيلات العقليّة.

وهذا الوجه الذي ذكره غير تامّ؛ إذ ليس وجوب الوفاء حكماً تكليفياً كي لا يمكن امتثال الخطابين، بل إرشاد إلى صحّة العقد كما اعترف به ﷺ.

إذن في مقام الامتثال لا محذور في صحّة المعاملة على العمل المحرّم، غايته إذا لم يعمل به فيفسخ المعاملة، والعمدة في البطلان هو العلم الخارجي، أو أنّ أدلّة وجوب الوفاء بالعقود منصرفة في أذهان العرف المتشرّعي إلى ما إذا كان العمل

النوع الثالث [١]: ممّا يحرم الاكتساب به: ما لا منفعة فيه محلّلة

سائغاً في نفسه ، أو لأنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً ، فإنّ متعلّق الإجارة لا بدّ أن يكون مقدوراً حتّى شرعاً ، وفي المقام ليس الأمر كذلك .

[١] أي النوع الثالث من أنواع ما يحرم الاكتساب به ، وقد علمت في أوائل الكتاب أنّ الاكتساب المحرّم خمسة أنواع :

النوع الأوّل: الاكتساب بالأعيان النجسة والمتنجّسة ، وقد عرفت أنّ حرمة الاكتساب بها ذاتيّة ، كالاكتساب بالخمر والخنزير .

النوع الثاني: الاكتساب بالأعيان الطاهرة بقصد ترتّب الأثر المحرّم ، فتكون حرمته عرضيّة كالاكتساب بهياكل العبادة . وقد عرفت الكلام فيهما .

النوع الثالث: الاكتساب بالأعيان التي ليست فيها إلّا منفعة نادرة بحيث لا يعتدّ بها ، فلا يكون الاكتساب بها حراماً تكليفاً ، لا بالذات كما في النوع الأوّل ولا بالعرض كما في النوع الثاني ، بل إنّما يكون الاكتساب بها حراماً وضعاً ، فعدّ هذا النوع في عِداد الاكتساب بالمحرّمات لا يخلو عن تسامح . ولذا قال الأُستاذ الأعظم : « إنّ البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الأنواع السابقة لتمحضّه هنا لبيان الحرمة الوضعيّة بخلافه في المسألة السابقة ، فإنّ البحث فيها كان ناظراً إلى الحرمة التكليفيّة ، ومن ذلك يعلم أنّه لا وجه لهذا البحث هنا إلّا استطراداً ، فإنّ المناسب لهذا أن يذكره في شرائط العوضين ، ولعلّه أخذه من السيّد اليزدي حيث قال : « الأوْلى عدم ذكر هذا النوع في هذا المقام ، بل ذكره في مقام بيان شروط صحّة البيع ؛ إذ المفروض أن لا حرمة فيه إلّا من حيث فساد المعاملة ، فلا فرق بينه وبين سائر ما لا يصحّ بيعه ، كمال الغير ، والوقف ، وأُمّ الولد ، والعين المرهونة ، ونحوها .

معتدّاً بها عند العقلاء [١]. والتحريم في هذا القسم [٢] ليس [٣] إلّا من حيث فساد المعاملة وعدم [٤] تملّك الثمن، وليس [٥] كالاكتساب بالخمر والخنزير.

---

[١] كون الشيء ممّا لا ينتفع به منفعة محلّلة معتدّاً بها عند العقلاء **تارة** يكون لقلّته، كحبّة من الشعير والحنطة وغيرهما، فإنّ هذه الأُمور وإن كانت تعدّ عند العرف والشرع من الأموال، إلّا أنّ قلّتها أخرجتها من عدّها من الأموال، **وأُخرى** يكون لخسّته ورداءته، كحشرات الأرض.

[٢] وهو ما لا يكون للشيء الذي يكتسب به منفعة معتدّ بها.

[٣] أي تحريم الاكتساب بهذا الشيء الذي ليس له إلّا منفعة نادرة ليس إلّا من حيث الحرمة الوضعيّة، فيكون معنى تحريم المعاملة عليه فسادها، وعدم تملّك المشتري للثمن بسبب هذه المعاملة.

وملخّص كلامه: أنّ الحرمة في هذا النوع مختصّة بالحرمة الوضعيّة، وأمّا في النوعين السابقين فكانت حرمة المعاملة تكليفيّة، وربّما تكون وضعيّة أيضاً إذا قام دليل خاصّ عليها؛ لما عرفت من أنّ الحرمة التكليفيّة لا تقتضي فسادها.

[٤] عطف تفسير لقوله: «فساد المعاملة»، فإنّ معنى فسادها عدم تملّك المشتري للثمن، وعدم تملّك البائع للمثمن لعدم تأثير للمعاملة في النقل والانتقال.

[٥] أي ليس تحريم الاكتساب في هذا القسم الثالث كحرمة الاكتساب بالخمر والخنزير؛ إذ حرمة الاكتساب بهما حرمة تكليفيّة ووضعيّة، أي المعاملة عليهما حرام، وأيضاً فاسدة، وأمّا حرمة الاكتساب في هذا القسم وهو ما لا يكون المبيع ذا منفعة معتدّ بها فوضعيّة فقط، أي كانت المعاملة فاسدة،

والدليل على الفساد في هذا القسم [١] ـ على ما صرّح به في «الإيضاح» ـ كون [٢] أكل المال بازائه أكلاً بالباطل.

وفيه [٣] تأمّل؛ لأنّ [٤] منافع كثير من الأشياء [٥]

لا أنّها حرام تكليفاً.

[١] أي في القسم الثالث، وهو أن يكون الاكتساب بما ليست فيه منفعة محلّلة معتدّ بها عند العقلاء.

من هنا شرع في بيان الأدلّة الدالّة على فساد المعاملة على شيء ليست فيه منفعة محلّلة مقصودة، وهي أمور.

[٢] خبر لقوله: «والدليل»، وهو إشارة إلى **الأمر الأوّل**.

وملخّصه: أنّ الدليل على فساد القسم الثالث من الاكتساب هو أنّ أكل الثمن بازاء المبيع الذي ليست فيه منفعة محلّلة مقصودة أكل للمال بالباطل؛ لأنّ المفروض أنّ الثمن وقع بازاء ما لا منفعة فيه محلّلة معتدّاً بها عند العقلاء، فإذا لم يقع الثمن بازاء المال وقع بإزاء الباطل، فيشمله النهي في الآية، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾[١]، ولا يشمله أدلّة البيع لعدم صدقه عليه؛ لأنّ حقيقة البيع، كما عن «المصباح» عبارة عن مبادلة مال بمال، وفي المقام تكون مبادلة مال بما ليس بمال.

[٣] أي في الدليل المذكور ـ وهو كون أكل الثمن بازاء ما لا منفعة فيه ـ تأمّل.

[٤] تعليل لما ذكره بقوله: «وفيه تأمّل» وبيان لوجه التأمّل.

[٥] أي كثير من الأشياء التي ذكروها أمثلة لما لا منفعة فيه.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

التي ذكروها في المقام [١] تقابل عرفاً بمال ولو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بازائه سفهاً.

فالعمدة [٢] ما يستفاد من الفتاوى والنصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها [٣] في نظره كالمعدومة.

---

[١] أي في النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب به.

وملخّصه: أنّ الأمثلة التي ذكروها لما لا يقابل المال عرفاً ـ لأنّه ليست فيه منفعة كي يبذل بازائه المال ـ ليست بتامّة؛ لأنّ الأمثلة المذكورة لها منافع نادرة فتقابل المال القليل، ولا يكون أكل المال القليل بازائها أكلاً للمال بالباطل، وفي هذا الكلام من الماتن إشارة إلى أنّ أصل المطلب تامّ عند المصنّف، وأنّ الاستدلال بالآية الشريفة تامّ على تقدير كون الشيء لا نفع فيه أصلاً أو إذا بذل المال الكثير بازاء المنفعة القليلة، فإنّ المعاملة في الفرض المذكور تكون سفهيّة، وبذل المال الكثير بازاء المنفعة النادرة يكون سفهيّاً، فنقاشه في الاستدلال يكون بالنسبة إلى الأمثلة المذكورة لا في أصل المطلب، فالاستدلال بالآية بالنسبة إليه يكون تامّاً.

[٢] أي عمدة الدليل على فساد المعاوضة في هذا النوع الثالث هو أنّ المنافع النادرة عند الشارع تعدّ كالعدم وإن كان بذل المال بازائها عرفاً، فيكون أكل المال بازائها أكلاً للمال بالباطل شرعاً، وإن لم يكن كذلك عرفاً، إلّا أنّه بعد ما كان أكلاً للباطل شرعاً لا وقع لنظر العرف.

هذا إشارة إلى **الأمر الثاني و الثالث** من الأمور التي استدلّ بها على فساد المعاملة على ما ليس بمال وهما الإجماع والنصوص.

[٣] أي تكون المنافع النادرة في نظر الشارع كالمعدومة، فيكون أكل الثمن بازاء المنافع النادرة أكلاً للمال بالباطل، ومعه لا يصدق عليه عنوان البيع؛

قال [١] في «المبسوط»: «إنّ الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به، والآخر لا ينتفع به.

إلى أن قال: وإن كان [٢] ممّا لا ينتفع به، فلا يجوز بيعه [٣] بلا خلاف، مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات [٤] مثل الحيّات والعقارب والفأر [٥] والخنافس [٦] الجعلان [٧] والحداء [٨]

لما عرفت عن «المصباح» من أنّه عبارة عن تمليك مال بمال.

[١] من هنا شرع في بيان فتاوى الفقهاء على عدم جواز بيع ما لا ينتفع به ليثبت أنّ الإجماع قائم عليه.

[٢] أي إن كان الحيوان الطاهر من الحيوانات التي لا ينتفع بها.

[٣] أي لا يجوز بيع الحيوان الطاهر الذي لا ينتفع به بإجماع الفقهاء، فإلى هنا ثبت أنّ الشيخ ادّعى في «المبسوط» الإجماع على بطلان بيع ما ليس فيه منفعة محلّلة.

[٤] عن «المصباح»: «الحشرة الدابّة الصغيرة من دوابّ الأرض، والجمع: حشرات، مثل قصبة وقصبات»، انتهى.

[٥] جمع فأرة كتمر وتمرة.

[٦] جمع الخنفس، دويبة سوداء أصغر من الجعل، كريهة الرائحة.

[٧] بكسر الجيم وسكون العين، جمع الجعل ـ بضمّ الجيم وفتح العين ـ ضرب من الخنافس.

[٨] بكسر الحاء وفتح الدال والهمزة، جمع الحدأة طائر خبيث من جوارح الطيور، ويصيد الجرذان، ويُعرف عند عوامنا بالشوحة، جمعه: حداء وحدا وحِدْان. لاحظ «أقرب الموارد» الجرذان جمع الجرذ، وهو نوع من الفأر.

والرخمة [١] والنسر [٢] وبغاث [٣] الطير، وكذلك الغربان [٤]»، انتهى [٥].

وظاهر «الغنية» الإجماع على ذلك [٦] أيضاً، ويشعر به [٧] عبارة

---

[١] بفتح الراء والخاء وهو طائر من الجوارح الكبيرة الجثّة الوحشيّة الطباع.

[٢] بتثليث النون والفتح. أفصح وهو أشهر طائر، حادّ البصر، وأشد الطيور، وأرفعها طيراناً، وأقواها جناحاً، تخافه كلّ الجوارح، وليس في سباع الطير أكبر جثّة منه. ويقال له: أبو الطير وكنيته أبو الأبرد وأبو الإصبع وأبو المالك وأبو المنهال وأبو يحيى، والأنثى يقال لها: أمّ قشعم، جمعه انسرونسور. لاحظ «أقرب الموارد».

[٣] بغاث الطير بتثليث الباء، طائر جمع بغاثة، أصغر من الحدأة يطلق على كلّ طائر عظيم ليس له مخلب ومنقار منعقف.

[٤] بكسر الغين وسكون الراء، جمع غراب بضمّ العين».

[٥] أي انتهى كلام الشيخ في «المبسوط»، وأنت ترى أنّه نقل الإجماع على حرمة الاكتساب بهذه الحيوانات التي لا ينتفع بها منفعة محلّلة معتدّ بها.

[٦] أي على عدم جواز بيع ما لا منفعة فيه، أي كما أنّ المبسوط ادّعى الإجماع على عدم جواز بيع ما لا منفعة فيه، كذلك ظاهر «الغنية» الإجماع على عدم جواز بيعه.

[٧] أي بقيام الإجماع على عدم جواز البيع، أي في عبارة «التذكرة» أيضاً إشعار بقيام الإجماع على عدم جواز بيع ما لا منفعة فيه، وفي التعبير بقوله: «يشعر» إشارة إلى ضعف دلالة عبارة «التذكرة» على قيام الإجماع على عدم الجواز بحيث ليس فيها ظهور فيه، بخلاف عبارة الغنية، فإنّها ظاهرة في قيام الإجماع.

«التذكرة»، حيث [١] استدلّ على ذلك [٢] بخسّة [٣] تلك الأشياء وعدم [٤] نظر الشارع إلى مثلها في التقويم، ولا يثبت [٥] يد لأحد عليها، قال [٦]: «ولا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها؛ لأنّها [٧] لا تعدّ مع ذلك مالاً، وكذا [٨] عند الشافعي»، انتهى.

---

[١] بيان لوجه إشعار عبارة «التذكرة».

[٢] أي على عدم جواز بيع ما لا منفعة فيه معتدّاً بها.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، أي استدلّ في «التذكرة» على عدم جواز بيع الأشياء المذكورة ـ التي لا ينتفع بها انتفاعاً معتدّاً به ـ بأنّ هذه الأشياء خسيسة لا ينتفع بها، فلا يبذل المال بازائها.

[٤] أي استدلّ بأنّ الشارع لا ينظر إلى مثل الأشياء المذكورة في جعل القيمة لها، أي لا قيمة للأشياء المذكورة عند الشارع.

[٥] أي لا يمضي يد أحد على هذه الأشياء بمعنى أنّه لم يمض سلطة أحد وملكيّته لها بسبب البيع؛ لعدم كونها مالاً كي تشمله أدلّة وجوب الوفاء بالعقود.

[٦] أي قال العلّامة في «التذكرة»: «إنّ ما ورد في بيان منافع الأشياء وخواصّها من الطبّ وغيره لا اعتبار به شرعاً، ولا تكون المنافع المذكورة موجبة لجواز بيعها».

[٧] أي لأنّ المنافع والخواصّ المذكورة لها مع أنّها من منافعها لا تعدّ مالاً عرفاً، ولا يبذل المال بازائها عقلائيّاً لأنّها منافع نادرة لا يعتدّ بها عند العقلاء.

نعم، لو اعتدّ بها العقلاء كما يعتدّ بمنافع بعضها في زماننا هذا لكان بيعها صحيحاً، وذلك لتبدّل الموضوع.

[٨] أي كذلك بيع الأشياء المذكورة التي لا ينتفع بها غير جائز عند الشافعي.

وظاهره [١] اتّفاقنا عليه. وما ذكره [٢] من عدم جواز بيع ما لا يعدّ مالاً ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام فيما عدّوه [٣] من هذا. قال [٤] في محكي «إيضاح النافع» ـ ونعم ما قال [٥] ـ

---

[١] أي ظاهر كلام العلّامة اتّفاق الإماميّة على عدم جواز بيع ما لا ينتفع به. ووجه الظهور هو أنّه ﷺ بعد ما نقل أقوال فقهائنا ذكر أنّ الشافعي أيضاً يقول بعدم الجواز، وظاهر قوله: أنّ الشافعي أيضاً يقول بما قال به علماؤنا اتّفاق الإماميّة عليه. ولا يخفى أنّ ما ذكره هنا بقوله: «وظاهره» ينافي ما ذكره آنفاً بقوله: «ويشعر به».

[٢] من هنا شرع شيخنا الأنصاري في بيان النقاش في كلام العلّامة بأنّ ما ذكره وإن كان تامّاً بحسب الكبرى، إلّا أنّه مخدوش بحسب الصغرى.

وملخّص كلامه: أنّ كلام العلّامة مركّب من كبرى وصغرى، أمّا الكبرى ـ وهي عدم جواز بيع ما لا ماليّة له ـ فهي ممّا لا شبهة فيه، وأنّه غير جائز. وأمّا الصغرى ـ وهي الأمثلة التي ذكرها لما لا ينتفع به وعدم جواز بيعها ـ فهي محلّ كلام، فإنّ بعضها ممّا ينتفع بها فيكون بيعه جائزاً.

[٣] أي محلّ الكلام فيما بين الفقهاء هي الأمثلة التي عدّوها ممّا لا ينتفع بها، فإنّ بعضها يعدّ من الأموال عرفاً.

[٤] أي قال الفاضل القطيفي في كتابه «إيضاح النافع» على ما حكاه عنه في «مفتاح الكرامة».

ومن هنا شرع شيخنا الأنصاري في أن يستشهد بقول الفقهاء ـ كالفاضل القطيفي ـ تأييداً لما ذكره من أنّ الكبرى ممّا لا نزاع فيه، وإنّما الكلام في الصغرى التي ذكرها العلّامة.

[٥] هذا كلام الشيخ، أي نِعم ما قال القطيفي.

«جرت [١] عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب [٢] وذكر [٣] أشياء معيّنة على سبيل المثال [٤]، فإن كان ذلك [٥] لأنّ عدم النفع مفروض فيها، فلانزاع، وإن كان [٦] لأنّ ما مثّل به لا يصح بيعه؛ لأنّه محكوم بعدم الانتفاع، فالمنع [٧] متوجّه في أشياء كثيرة»، انتهى.

---

[١] مقول لقول القطيفي.

[٢] أي جرت عادة الأصحاب أن يذكروا هذا البحث بعنوان باب عدم جواز بيع ما لا ينتفع به منفعة محلّلة.

[٣] بالجر عطفاً على قوله: «بعنوان»، أي جرت عادة الأصحاب بذكر أمثلة معيّنة عرفتها في كلام «المبسوط»، وهي موجودة في كلام غيره أيضاً.

[٤] لا أنّ الحكم المذكور ـ وهو بطلان البيع ـ منحصر بالأمثلة، بل الحكم كلّي يشمل كلّ ما لا نفع له، وإنّما الأشياء المذكورة في كتب الفقهاء ذكرت من باب المثال.

[٥] من هنا شرع الفاضل القطيفي بأن يناقش في كلام الأصحاب، أي إن كان ذكر أشياء معيّنة مثالاً لما لا يجوز بيعه ـ لأجل أنّ عدم النفع مفروض فيها، فإنّهم فرضوا أنّ الأمثلة المذكورة لا ينتفع بها ـ فلا نزاع بيننا وبينهم؛ إذ الفرض أمر سهل بحيث يقال: إنّ فرض المحال ليس بمحال، فيمكن أن يفرض ما له ماليّة قطعيّة وينتفع به منفعة محلّلة معتدّاً بها قطعاً أنّه ليس بمال ولا ينتفع به.

[٦] أي إن كان ذكر أشياء معيّنة مثالاً لما لا يجوز بيعه لأجل أنّ الأمثلة المذكورة لا يجوز بيعها، لأنّها لا ينتفع بها.

[٧] جواب الشرط، أي إنّا نمنع عدم الانتفاع في كثير من الأمثلة المذكورة؛ لأنّ كثيراً من الأمثلة فيها خواصّ ومنافع معتدّ بها، كدهن الحيّة والعقرب وسمّهما، أو جلد الأسد والذئب وغيرهما.

وبالجملة [١]: فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه [٢] كالنجاسة مانعاً، فالمتعيّن فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز [٣] البيع.

فكلّما [٤] جازت الوصيّة به لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء فينبغي جواز بيعه [٥] إلّا ما دلّ الدليل على المنع فيه تعبّداً [٦]. وقد صرّح في «التذكرة» بجواز الوصيّة بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والمؤذيات،

---

[١] هذا الكلام للشيخ. وملخّصه: أنّه لم يقم دليل على بطلان بيع الحيوانات المذكورة فيما إذا انتفع بها منفعة معتدّاً بها.

[٢] أي لا دليل على كون عنوان المسوخ أو السباع او الحشرات ـ كعنوان النجاسة ـ مانعاً عن جواز البيع.

[٣] خبر لقوله: «فالمتعيّن»، أي المتعيّن جواز بيع كلّ ما اشتمل على منفعة مقصودة للعقلاء، سواء كان نجساً أم لا، وسواء كان من المسوخ أو من السباع أو من الحشرات، والمعيار ما ذكرناه.

[٤] من هنا شرع في بيان الملازمة بين جواز الوصيّة وجواز البيع. وملخّصه: أنّهم يقولون: إنّ كلّ ما له منفعة مقصودة عند العقلاء جاز الوصيّة به، ونحن نقول: كلّما جاز الوصيّة به جاز بيعه أيضاً، وذلك لوحدة الملاك؛ لأنّ الملاك لجواز الوصيّة وجود المنفعة المعتدّ بها، وهذا الملاك كما يكون مجوّزاً للوصيّة يكون مجوّزاً للبيع أيضاً.

[٥] أي ينبغي جواز بيع كلّ شيء جازت الوصيّة به.

[٦] أي نلتزم بعدم جواز بيعه حتّى لو كانت له منفعة معتدّ بها، وذلك للتعبّد، ويكون نتيجة هذا الكلام أنّ الأصل جواز بيع كلّ ما ينتفع به إلّا ما ثبت خلافه بالتعبّد.

وإن [١] منعنا عن بيعها. وظاهر [٢] هذا الكلام أنّ المنع من بيعها [٣] ـ على القول به ـ للتعبّد لا [٤] لعدم الماليّة.

ثمّ إنّ ما تقدّم منه [٥] ﷺ من أنّه لا اعتبار بما ورد في الخواصّ من منافعها لأنّها [٦] لا تعدّ مالاً مع ذلك يشكل [٧] بأنّه إذا اطّلع العرف على خاصيّته

---

[١] تتمّة كلام العلّامة. وملخّص كلامه: أنّه فرّق بين الوصيّة والبيع، وقال بجواز الوصيّة بالمسوخ والمؤذيات، وبعدم جواز بيعهما.

[٢] هذا الكلام من الشيخ، أي ظاهر هذا الكلام من العلّامة، وهو قوله: «وإن منعنا عن بيعها».

[٣] أي المنع من بيع المسوخات والمؤذيات وغيرهما على القول بمنع البيع فيهما إنّما يكون للنصّ الخاصّ.

[٤] أي لا يكون المنع عن بيع الأشياء المذكورة، لأجل عدم ماليّتها؛ إذ لو كان المنع من بيعها لأجل عدم ماليّتها لمّا كانت الوصيّة بها أيضاً جائزة، والغرض من ذكر كلام العلّامة في «التذكرة» إثبات ما ذكره، من أنّ الأصل جواز بيع كلّ ما ينتفع به إلّا ما ثبت بالتعبّد عدم جواز بيعه.

[٥] أي من العلّامة. أقول: إنّ هذه العبارة وإن كانت ظاهرة في أنّ الأصل جواز بيع الأشياء المذكورة؛ لأنّها ليست بمال، والمصنّف تعرّض هنا لردّ هذه الدعوى من العلّامة، وقال: «إنّ الخواصّ الموجودة فيها تعدّ مالاً عند من اطّلع على خاصّيّة موجودة في إحدى الحشرات ويبذل العقلاء مالاً بازاء هذه الخواصّ».

[٦] أي إنّما قلنا بعدم اعتبار الخواصّ؛ لأنّ الأشياء المذكورة لا تعدّ مالاً مع وجود هذه الخواصّ والمنافع فيها.

[٧] خبر لقوله: «ثمّ إنّ ما تقدّم منه...»، أي ما تقدّم من العلّامة محلّ إشكال فإنّ عدم عدّ المذكورات مالاً عند العرف إنّما هو لعدم اطّلاع العرف على وجود

في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها ، فأيّ [١] فرق بينها وبين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصيّة ؟ وحينئذٍ [٢] فعدم جواز بيعها [٣] وأخذ [٤] المال في مقابلها بملاحظة تلك الخاصّية يحتاج إلى دليل ، لأنّه [٥] حينئذٍ ليس أكلاً للمال بالباطل .

خاصيّة فيها بحيث يبذل المال بازائها ، فلو اطّلع عليها لعدّها مالاً .

[١] جواب لقوله : « إذا اطّلع » ، أي إذا اطّلع العرف على خواصّ الحشرات لحكم بماليّتها ، كما حكم بماليّة الأدوية لأجل علمهم بوجود الخواصّ فيها ، ولا يفرّقون بين الحشرات والأدوية بعد وحدة الملاك فيهما .

[٢] أي حينما ثبت أنّ العرف إذا اطّلع على خاصيّة معيّنة للحشرات تكون الحشرات كالأدوية التي اطّلع العرف على خاصيّة معيّنة فيها في صدق المال عليها فتشملها الأدلّة الدالّة على نفوذ البيع ، وعدم جواز بيعها يحتاج إلى دليل مخصّص لها عن إطلاقات الأدلّة .

[٣] أي عدم جواز بيع الحشرات التي اطّلع العرف على خاصيّة فيها .

[٤] بالجر ، وهو معطوف على قوله : « بيعها » ، أي عدم جواز أخذ المال في مقابل الحشرات التي لها خاصّيّة معيّنة بلحاظ اشتمالها على هذه الخصوصيّة يحتاج إلى دليل مخصّص ؛ لأنّ المفروض أنّ بذل المال بازاء الحشرة المشتملة على هذه الخصوصيّة يصدق عليه البيع ؛ لأنّه مبادلة مال بمال ، فيشمله أدلّة نفوذ البيع ، ويترتّب عليه جواز أخذ المال بازائها ، وعدم جواز أخذ المال بازائها يحتاج إلى دليل مقيّد لهذه الإطلاقات وهو مفقود ، فتشمل أدلّة نفوذ البيع المعاملة على الحشرات ، ويكون بيعها جائزاً ، وكذا أخذ المال بازاء الحشرات يكون جائزاً ، والقول بعدم الجواز يحتاج إلى دليل ، وهو مفقود في المقام .

[٥] أي لأنّ أخذ المال بازاء الحشرات ـ حينما ثبت أنّ لها خاصيّة معيّنة ـ

ويؤيّد ذلك [١] ما تقدّم في رواية «تحف العقول» من أنّ «كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيعه... الخ».

وقد أجاد [٢] في «الدروس» حيث قال: «ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء كالخشار [٣] وفضلات الإنسان».

ليس أكلاً للمال.

[١] أي يؤيّد ما ذكرنا ـ من عدم كون أكل المال بازاء الحشرات أكلاً للمال بالباطل وجواز بيعها ـ ما تقدّم في رواية «تحف العقول»، ووجه التأييد هو أنّ المستفاد منها أنّ كلّ شيء يكون فيه الصلاح من جهة من الجهات يجوز بيعه، والمفروض أنّ إحدى الحشرات أو الأشياء المذكورة التي وجدت فيها خاصيّة معيّنة تكون ذات مصلحة، فيشملها إطلاق كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح في رواية «تحف العقول». وإنّما ذكره بعنوان التأييد لا بعنوان الدليل مع أنّه ممّن يرى تماميّة الاستدلال برواية «تحف العقول»؛ لأنّ الخاصيّة الموجودة في إحدى الحشرات وغيرها لا تعدّ من المنافع الشائعة، فلا يشملها قوله: «وكلّ شيء يكون فيه الصلاح» لاحتمال انصرافه إلى ما فيه الصلاح الشائع، فلا يشمل ما فيه مصلحة نادرة.

[٢] أي نِعم ما قال في «الدروس»، حيث ذكر عنوان البحث ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء، أي قال ممّا يحرم الاكتساب به ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء، فالميزان فيما يحرم الاكتساب به عنده أن لا يكون فيه منفعة مقصودة للعقلاء، فيفهم منه جواز الاكتساب بكلّ شيء فيه نفع مقصود للعقلاء.

[٣] كما هو في بعض النسخ بضمّ الخاء الردي من كلّ شيء، والحشار بالحاء المهملة في بعض النسخ جمع حشرة، والظاهر أنّ الأوّل هو الأنسب؛ لأنّ الحشرة جمعها الحشرات لا الحشار.

وعن «التنقيح» [١]: «ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس [٢] والديدان [٣]. وممّا ذكرنا [٤] يظهر النظر فيما ذكره في «التذكرة» [٥] من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم،

---

[١] أي عن الفاضل المقداد في «التنقيح»، فإنّه قال في ميزان ما لا يجوز بيعه: «إنّه ممّا يحرم الاكتساب به ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه، فيفهم من جعل الموضوع لعدم جواز البيع ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه أنّه لو كان في شيء نفع بوجه من الوجوه جاز بيعه، فجواز بيعه وعدمه يدور مدار جواز الانتفاع به وعدمه.

[٢] جمع الخنفس ـ بضمّ الخاء وسكون النون، على وزن قنفذ ـ: دويبة سوداء أصغر من الجعل، كريهة الرائحة.

[٣] جمع الدود، وهو دود القزّ، وهو دود معروف مجاجه القزّ، أي لعاب فمه ابريسم.

[٤] من جواز بيع ما كان فيه منفعة عقلائيّة، كما يظهر ذلك عن «التنقيح» و«الدروس».

[٥] كلمة «من» بيانيّة لقوله فيما ذكره، أي فيظهر النظر في الإشكال الذي ذكره العلّامة في «التذكرة».

وملخّص الإشكال: أنّ العلّامة في «التذكرة» استشكل في جواز بيع العلق والديدان بأنّ منفعتهما نادرة، فلا يجوز بذل المال بازائهما؛ لأنّه أكل المال بالباطل.

وملخّص جواب الشيخ عنه: أنّ المنفعة المترتّبة على العلق والديدان ليست منفعة نادرة، بل فائدة مهمّة عقلائيّة، فلا يكون بذل المال بازائهما أكل المال بازاء الباطل، أمّا العلق فإنّه ينتفع به لامتصاص الدم الزائد عن

وديدان [١] القزّ التي يصاد بها السمك.

ثمّ استقرب [٢] المنع، قال [٣]: «لندور الانتفاع، فيشبه [٤] ما لا منفعة فيه؛ إذ [٥] كلّ شيء فله نفع ما»، انتهى.

الإنسان احتفاظاً عن السكتة القلبيّة أو لعلاج بعض أمراض أُخرى، وهي فائدة طبيّة مهمّة عند العقلاء، فكيف عدّه العلّامة من الفوائد النادرة.

وأمّا ديدان القزّ، فلها فائدتان: إحداهما قبل موتها، وهو خروج الابريسم من فمها، وثانيتهما بعد موتها وهو اصطياد السمك بها؛ لأنّ السمك يتطلّبها كأنّها تجد فيها لذّة، فإنّ الصيّاد يجعل الدود الميّت في الآلة التي يصيد بها السمك، فإذا أراد أن يأكل الدود يقع في آلة الصيد، فالدود يصاد بها السمك، وهو من أعظم الفوائد عند العقلاء، ومع وجود هذه المنفعة المهمّة العقلائيّة كيف استشكل العلّامة في جواز بيعهما.

[١] أي ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره العلّامة من الإشكال على جواز بيع ديدان القزّ.

[٢] أي العلّامة استشكل أوّلاً في جواز بيع العلق والديدان، ثمّ قال: «الأقرب منع البيع».

[٣] أي قال العلّامة في وجه منع بيع العلق والديدان، إنّما قلنا بمنعه لندرة الانتفاع بهما.

[٤] أي يشبه ما له منفعة نادرة ما لا منفعة فيه، لأنّ النادر كالمعدوم.

[٥] تعليل من العلّامة لما ذكره: من أنّ المنفعة النادرة كالمنفعة المعدومة في عدم كونها موجبة لماليّة الديدان والعلق، فلا يجوز بيعهما، أي إنّما قلنا إنّ المنفعة النادرة لا تكون مجوّزة للبيع؛ إذ كلّ شيء له منفعة نادرة، فلو كان مجرّد وجود منفعة نادرة موجباً لجواز البيع لجاز بيع كلّ شيء؛

أقول[١]: ولا مانع من التزام جواز بيع كلّ ما له نفع مّا، ولو فرض[٢]

إذ لا يخلو أيّ شيء من منفعة نادرة.

[١] ملخّص جواب الشيخ عن العلّامة: بأنّا نلتزم بجواز بيع كلّ ما له منفعة نادرة، لشمول أدلّة نفوذ البيع له بعد صدق المال عليه، لأجل هذه المنفعة النادرة.

[٢] جواب عن إشكال مقدّر، وملخّص الإشكال هو: أنّ وجود المنفعة النادرة لا يوجب جواز البيع؛ لأنّ صدق المال على الأشياء التي فيها منفعة نادرة مشكوك، والشكّ في ماليّة الأشياء المذكورة مستلزم للشكّ في صدق المال عليها، ومع فرض الشكّ في صدق المال عليها يشكّ في صدق البيع على المعاملة الواقعة عليها؛ لأنّ البيع -كما سيأتي في أوّل مبحث البيع- مبادلة مال بمال، ومع الشكّ في صدق البيع عليها لا يمكن التمسّك في صحّة المعاملة على الأشياء المذكورة بأدلّة نفوذ البيع، كقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾؛ وذلك لعدم جواز التمسّك بالعموم أو الإطلاق في الشبهات المصداقيّة.

وملخّص جواب الشيخ عنه:

أوّلاً: أنّا لا نشكّ في صدق المال على الشيء الذي فيه منفعة نادرة، ومع عدم الشكّ فيه لا يشكّ في صدق البيع على المعاملة الواقعة عليه، فيشمله دليل وجوب الوفاء بالعقد.

وثانياً: لو فرضنا أنّ صدق المال على الأشياء التي فيها منفعة نادرة مشكوك، ومعه لا يمكن التمسّك بأدلّة وجوب الوفاء بالبيع كقوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾، إلّا أنّ الدليل الدالّ على صحّة البيع ونفوذه ليس منحصراً بدليل وجوب الوفاء بالبيع، وعدم جواز التمسّك به لا يستلزم بطلان

الشكّ في صدق المال على مثل هذه الأشياء [١] المستلزم [٢] للشكّ في صدق البيع أمكن [٣] الحكم بصحّة المعاوضة عليها لعمومات [٤] التجارة [٥] والصلح [٦]

الاكتساب بما فيه منفعة نادرة، بل هنا عمومات أو إطلاقات أُخرى غير إطلاق ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ يمكن أن يدخل هذه الأشياء تحتها، وتكون صحيحة بمقتضى تلك العمومات.

[١] أي الأشياء التي لها منفعة نادرة.

[٢] صفة لقوله: «الشكّ»، أي لو فرض الشكّ في صدق المال المستلزم للشكّ في صدق البيع، فإنّ الشكّ في صدق البيع مسبّب عن الشكّ في صدق المال.

[٣] جواب للشرط، أي لو فرض الشكّ في صدق المال ـ المستلزم للشكّ في صدق البيع ـ أمكن الحكم بصحّة المعاوضة ـ بعد عدم جواز التمسّك بقوله: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ ـ على الأشياء لعمومات أدلّة أخرى، وهي ﴿**تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾.

[٤] تعليل للحكم بصحّة المعاوضة، أي يحكم بصحّة المعاوضة لأجل هذه العمومات.

[٥] أي من العمومات الدالّة على صحّة المعاوضة على الأشياء التي فيها منافع نادرة قوله تعالى: ﴿**إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾. تقريب الاستدلال به: أنّ المعاوضة على الأشياء التي فيها منافع نادرة مصداق للتجارة، فتشمله الآية، إذ ليس معنى التجارة مبادلة مال بمال كي تكون المعاوضة على الأشياء التي يشكّ في ماليّتها شبهة مصداقيّة لقوله تعالى: ﴿**تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾.

[٦] أي لعموم دليل الصلح، وهو قوله ﷺ: «**والصلح جائز بين المسلمين**».

والعقود [١] والهبة المعوضة [٢] وغيرها [٣]، وعدم [٤] المانع لأنّه [٥]

بتقريب: أنّ المعاوضة على ما له منفعة نادرة ـ إذا وقعت بعنوان الصلح ـ يشملها عموم أو إطلاق دليل الصلح، فتكون المعاوضة بهذا العنوان صحيحاً.

[١] أي لعموم دليل ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾.

بتقريب: أنّ المعاوضة الواقعة على ما له منفعة نادرة بحيث يشكّ في ماليّته عقد من العقود، فيشمله دليل وجوب الوفاء بالعقد.

[٢] أي لعموم دليل نفوذ الهبة المعوضة الذي يشمل المعاوضة على ما فيه منفعة نادرة لو وقعت بعنوان الهبة المعوضة كقوله عليه السلام: «والهبة جائزة...، إلّا لذي القرابة وللّذي يثاب في هبة، أي يعوّض عن هبة»، **بتقريب**: أنّ المعاوضة على ما فيه منفعة نادرة لو وقعت بعنوان الهبة المعوضة يشملها عموم دليل نفوذ الهبة المعوضة، فتكون صحيحة.

[٣] أي غير هذه العمومات من العمومات الأخرى الواردة في باب المعاملات.

[٤] مجرور، وهو معطوف على مجرور اللّام الجارّة في قوله: «لعمومات التجارة، ولعدم المانع من شمولها للمقام»، أي أمكن الحكم بصحّة المعاوضة على الأشياء التي فيها منافع نادرة؛ لعمومات التجارة الشاملة لها وعدم وجود المانع من شمولها. إذن فالمقتضى للصحّة موجود، والمانع منها مفقود؛ لأنّ المانع المتصوّر في المقام عبارة عن قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾[1] وهو لا يصلح للمانعيّة؛ لأنّ أكل المال بازاء ما له منفعة نادرة ليس أكلاً للمال باطل، فتشمله عمومات التجارة.

[٥] أي إنّما قلنا بعدم المانع في المقام؛ لأنّ المانع في المقام ليس إلّا أن يقال:

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

ليس إلّا أكل المال بالباطل، والمفروض عدم تحقّقه [١] هنا.

فالعمدة في المسألة [٢] الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة، وهو [٣] الظاهر من التأمّل في الأخبار أيضاً، مثل ما دلّ على تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبة مع اشتماله [٤] على منفعة نادرة محلّلة مثل قوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها، وأكلوا ثمنها»(١)؛ بناءً [٥]

إنّ أكل المال بازاء الشيء الذي له منفعة نادرة أكل الثمن بازاء الباطل، أي ما لا ماليّة له».

[١] أي المفروض عدم تحقّق أكل المال بالباطل هنا، أي في المعاوضة على ما فيه منفعة نادرة؛ لأنّ ما له منفعة نادرة ليس أمراً باطلاً، إذ المفروض أنّه مال وإن كان يسيراً، فيكون أكل المال بازائه أكلاً للمال بازاء المال لا بازاء الباطل.

[٢] أي العمدة في مسألة حرمة بيع ما فيه منفعة نادرة هو الإجماع، فإنّه قائم على حرمة بيع ما فيه منفعة نادرة، وأنّ وجود المنفعة النادرة فيه لا يوجب خروجه عن كونه أكلاً للمال بالباطل.

[٣] أي عدم الاعتناء بالمنفعة النادرة وعدم جواز بيع ما فيه منفعة نادرة يظهر من الأخبار أيضاً عند التأمّل فيها.

[٤] أي مع اشتمال ما يحرم منفعته الغالبة على منفعة نادرة، فإنّه مع اشتماله على المنفعة النادرة دلّ الخبر على عدم جواز بيعه، فيفهم من ذلك عدم كفاية المنفعة النادرة في جواز البيع.

[٥] أي الاستدلال بهذا الخبر على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة مبنيّ على أن يكون للشحوم منفعة نادرة محلّلة، كصنعها صابوناً، وإلّا لم يكن وجه

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب أحكام الهبات، الحديث ١.

على أنّ للشحوم منفعة نادرة محلّلة على اليهود؛ لأنّ [١] ظاهر تحريمها

للاستدلال بهذا الخبر على عدم جواز بيع ما فيه منفعة نادرة.

[١] الظاهر أنّه تعليل لقوله: «وهو الظاهر من التأمّل في الأخبار أيضاً»، وهذا يبيّن ويعلّل كيفيّة كون المستفاد من الأخبار عدم اعتناء الشارع بالمنفعة النادرة، أي إنّما قلنا إنّ الظاهر من هذا الخبر الاعتناء بالمنفعة النادرة؛ لأنّ ظاهر تحريم الشحوم على اليهود بقوله: «**حرّمت عليهم الشحوم**» تحريم أكل الشحوم أو تحريم سائر منافعها الشائعة المعتدّ بها عند العقلاء، ولا يكون ظاهراً في تحريم جميع منافعها حتّى النادرة منها، فهذه الرواية جعلت الملازمة بين تحريم المنافع المتعارفة وبين بطلان المعاملة، ومعنى هذه الملازمة أنّ المنافع النادرة لا توجب صحّة المعاملة، فإنّها كالعدم عند الشارع، ولكن عدّة من المحشّين جعلوا قوله: «لأنّ الظاهر تحريمها...» تعليلاً لقوله: «لأنّ الشحوم منفعة نادرة محلّلة على اليهود».

وقال المحقّق المامقاني: «قد تقدّم منه في المسألة الأُولى من الكتاب: أنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، كتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا، فما هنا من استظهار تحريم أكل شيء أو تحريم سائر منافعها المتعارفة عليهم منافٍ لما سلف هناك، إلّا أن يوجّه بأنّ التعليل بقوله: «لأنّ ظاهر تحريمها...» تعليل للمبنيّ عليه، فإنّ قوله: «بناءً على أنّ للشحوم منفعة نادرة» معناه أنّه على تقدير أن يكون للشحوم منفعة، وقوله: «لأنّ ظاهر تحريمها عليهم» تحريم أكلها أو سائر منافعها تصحيح لذلك التقدير، لا تعليل لما هو الواقع عنده، فكأنّه قال: على تقدير الالتزام بأنّ للشحوم منفعة نادرة نظراً إلى أنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها.

عليهم تحريم أكلها أو سائرمنافعها المتعارفة ، فلولا [١] أنّ النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع [٢] ، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محلّلة مساوية للمحرّمة في [٣] التعارف والاعتداد.

ثمّ قال : والظاهر أنّ هذا هو المراد ، ولكنّ الظاهر من العبارة هو الاحتمال الأوّل ، وكون التنافي حاصلاً بين الكلامين لا يجوّز حمل اللفظ على خلاف ظاهره . وأمّا التنافي بين الكلامين فيمكن رفعه بأنّ الشيخ لعلّه رجع عمّا ذهب إليه أوّلاً إلى ما ذهب إليه هنا .

[١] تفصيل لما ذكره من أنّ الظاهر من رواية تحريم الشحوم أنّ المنافع النادرة معدومة في نظر الشارع وغير معتبرة عنده ، أي لو كانت المنافع النادرة معتبرة في نظر الشارع وموجبة لماليّة الشحوم ولم تكن كالمعدومة لم يكن وجه لمنع بيع الشحوم على إطلاقها ؛ إذ المفروض أنّها مال يبذل المال بازائه ، فيصدق عليه مبادلة مال بمال ، ولا يبقى وجه للمنع عنه .

[٢] أي لم يكن وجه لمنع بيع الشحوم على اليهود .

[٣] أي تكون المنافع المحلّلة مساوية للمنافع المحرّمة في كونهما منافع متعارفة ومعتدّاً بها ، فكما أنّ الشارع لا يمنع عن بيع شيء كانت منفعته المحلّلة مساوية للمنفعة المحرّمة في كونها معتدّاً بها ومهمّة عند العرف والعقلاء ـ أي كما تكون لها منافع محرّمة معتدّ بها كذلك تكون لها منافع محلّلة معتدّ بها ، فهما متساويتان من هذه الجهة ـ كذلك لم يمنع من ببع ما له منفعة نادرة محلّلة لو كانت معتبرة في نظر الشارع ، وحيث أنّه منع من بيع ما كانت له منفعة نادرة فيعلم من هذا المنع أنّ المنافع النادرة كالمعدومة عند الشارع بحيث يرى هذا الشيء ممّا ليست فيه منفعة فيعد أكل الثمن بازائه أكلاً للمال بالباطل .

إلّا أن يقال: إنّ المنع [١] فيها تعبّد للنجاسة، لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة، فتأمّل [٢].

وأوضح من ذلك [٣] قوله عليه السلام في رواية «تحف العقول» في ضابط ما يكتسب به: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه وشراؤه...» إلى آخر حديث «تحف العقول»؛ إذ [٤] لا يراد

---

[١] أي المنع عن البيع في الشحوم ليس من أجل عدم المنفعة المتعارفة فيها كي يدلّ على أنّ المنفعة النادرة عند الشارع كالمعدومة، وتكون رواية الشحوم من الروايات الدالّة على تحريم بيع الشحوم مع اشتمالها على المنفعة النادرة كي يقال: إنّ المستفاد من هذه الرواية أنّ المنفعة النادرة كالمعدومة عند الشارع، بل المنع عن بيع الشحوم من باب التعبّد بعدم جواز بيع النجس، فعلّة عدم جواز بيع الشحوم نجاستها لا عدم اشتمالها على المنفعة المتعارفة والمهمّة عند العرف والعقلاء. إذن فهذه الرواية أجنبيّة عن المقام، ولا تدلّ على أنّ المنفعة النادرة كالمعدومة عند الشارع.

[٢] لعلّه إشارة إلى منع نجاسة الشحوم في دينهم، فهي محكوم عليها عندهم بالحرمة لا بالنجاسة. وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾[1] إنّما نطق بتحريم الشحوم دون نجاستها.

[٣] أي أوضح من الحديث النبويّ الدالّ على أنّ المنفعة النادرة كالمعدومة في نظر الشارع، وهو حديث لعن اليهود على بيع الشحوم.

[٤] تعليل لقوله: «وأوضح من ذلك»، وبيان لوجه الأوضحيّة أي إنّما قلنا بأوضحيّة حديث «تحف العقول» من حديث «لعن الله اليهود» في الدلالة

---

(١) الأنعام ٦: ١٤٦.

منه مجرّد المنفعة ، وإلّا [١] لعمّ [٢] الأشياء كلّها .

وقوله [٣] في آخره : « إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا ... » إلى آخر ما ذكره ، فإنّ كثيراً [٤] من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محلّلة ، فإنّ الأشربة المحرّمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب ،

على أنّ المنفعة النادرة كالمعدومة في نظر الشارع ؛ لأنّه لا يراد من قوله عليه السلام : « **كلّ شيء يكون فيه الصلاح من جهة من الجهات** » مجرّد المنفعة النادرة بأن يكون جواز البيع دائراً مدار وجود مطلق المنفعة .

[١] أي إن أُريد من قوله : « **كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح** » كلّ شيء يكون فيه مجرّد ما يسمّى منفعة ولو كانت نادرة بأن يراد من الصلاح مطلق المنفعة ولو كانت نادرة .

[٢] أي يعمّ قوله عليه السلام : « **وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح** » كلّ الأشياء ؛ إذ ما من شيء إلّا وله منفعة نادرة ، فعليه يصحّ بيع كلّ شيء فيدور حلّ البيع مدار مطلق المنفعة ، لا المنفعة المتعارفة ، وهو بديهيّ البطلان ومخالف لما في ذيل الحديث : « **إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد** » ؛ إذ لا يوجد شيء يجيئ منه الفساد بعد كون المنفعة النادرة كافية لصدق الصلاح عليه .

[٣] أي أوضح من الحديث النبويّ الدالّ على لعن اليهود في الدلالة على أنّ المنفعة النادرة كالمعدومة قوله عليه السلام في آخر حديث « تحف العقول » .

[٤] بيان لوجه الأوضحيّة : وهو أنّ كثيراً من الأمثلة التي ذكرها ممّا يجيئ منه الفساد محضاً لها منافع محلّلة نادرة ولو لم تكن المنفعة النادرة كالمعدومة في نظر الشارع لم يتم هذه الأمثلة ، ولا تصلح أن تكون أمثلة للصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً .

بل المرضى، فجعلها ممّا يجيئ منها الفساد محضاً باعتبار [١] عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها [٢]. إلّا [٣] أنّ الإشكال في تعيين المنفعة النادرة وتمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع في مقام الشكّ [٤] إلى أدلّة التجارة ونحوها [٥] ممّا ذكرنا.

ومنه [٦] يظهر أنّ الأقوى جواز بيع السباع بناءً [٧] على وقوع التذكية

---

[١] المجرور بحرف «الباء» باعتبار متعلّقه خبر لقوله: «فجعلها»، أي جعل الأشربة المحرّمة أمثلة لما يجيئ منها الفساد محضاً إنّما يكون باعتبار عدم اعتناء الشارع بهذه المنافع النادرة، وكونها كالعدم في نظره.

[٢] أي إنّما لم يعتني الشارع بهذه المصالح الموجودة في الأشربة المحرّمة وغيرها لكون المصالح المذكورة من المصالح النادرة، وهي كالمعدومة في نظر الشارع.

[٣] أي لا إشكال في أنّ علّيّة البيع تدور مدار وجود المنفعة المهمّة في الشيء، وعدم كفاية وجود المنفعة النادرة، إلّا أنّ الإشكال فيما إذا شكّ في تشخيص صغرى القضيّة، وأنّ أيّ منفعة تعدّ عند العرف نادرة كي لا تكون مصحّحة للبيع، وأيّ منفعة مهمّة فإذا تميّزت المنفعة النادرة عن غيرها فهو، وإلّا فيرجع في مقام الشكّ في أنّ المنفعة مهمّة أم لا إلى عمومات اُخرى غير ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ كما عرفت توضيحه آنفاً.

[٤] أي في مقام الشكّ في أنّ المنفعة الموجودة في شيء هل تعدّ من المنافع النادرة أو من المنافع المهمّة.

[٥] كأدلّة الصلح والهبة، كما عرفت.

[٦] أي ممّا ذكرنا من أنّ حلّيّة البيع تدور مدار وجود المنفعة المتعارفة.

[٧] أي جواز بيع السباع مبنيّ على أمرين: وقوع التذكية عليها، ووجود المنفعة

عليها، للانتفاع [١] البيّن بجلودها، وقد نصّ في الرواية على بعضها [٢]، وكذا شحومها [٣] وعظامها.

وأمّا لحومها [٤] فالمصرّح به في «التذكرة» عدم [٥] الجواز معلّلاً بندور المنفعة المحلّلة المقصودة منه [٦]، كإطعام الكلاب المحترمة [٧] وجوارح الطير [٨].

المهمّة فيها. وأمّا لو لم تكن قابلة لوقوع التذكية عليها فلا يجوز بيعها، سواء كانت فيها منفعة مهمّة أم لا.

[١] تعليل لجواز بيع السباع، أي إنّما يكون بيع السباع جائزاً لأجل وجود المنفعة المهمّة فيها، وهو الانتفاع بجلودها الذي يعدّ من المنافع البيّنة والشائعة.

[٢] أي على بعض السباع التي يجوز بيعها كالسمور والنمر والثعالب. وبعض المحشّين قد أرجع الضمير إلى المنافع المستفادة من قوله: «للانتفاع» حيث قال: «والمراد من بعضها بعض المنافع»، والأنسب ما ذكرناه.

[٣] أي كذا شحوم السباع وعظامها ينتفع بها، أمّا الشحوم فيطلى بها ويصنع الصابون بها، وأمّا العظام فيصنع بها المشط والمكحلة وغيرهما.

[٤] أي أمّا لحوم السباع فقد صرّح العلّامة في «التذكرة» بعدم جواز بيعها.

[٥] نائب فاعل لقوله: «فالمصرّح»، وقوله: «معلّلاً» تعليل لعدم جواز بيع لحوم السباع، أي علّل عدم جواز بيع لحوم السباع بأنّه ليس لها منفعة محلّلة مهمّة بحيث تكون مقصودة للعقلاء من لحوم السباع.

[٦] الأنسب أن يقال «منها» لأنّه راجع إلى اللحوم، وإن أمكن توجيهه بأنّه أتى بضمير المفرد باعتبار رجوعه إلى اللحم.

[٧] ككلب الصيد والحائط والماشية والزرع ونحوها.

[٨] وهو قسم من الطيور التي ينتفع بها في الصيد.

ويظهر [١] أيضاً جواز بيع الهرّة، وهو [٢] المنصوص في غير واحد من الروايات، ونسبه [٣] في موضع من «التذكرة» إلى علمائنا، بخلاف [٤] القرد؛ لأنّ المصلحة المقصودة منه ـ وهو حفظ المتاع ـ نادر [٥].

ثمّ اعلم أنّ عدم المنفعة المعتدّ بها يستند تارة إلى خسّة الشيء ـ كما ذكر من الأمثلة [٦] في عبارة «المبسوط» ـ، وأُخرى [٧] إلى قلّته كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابله مال كحبّة حنطة. والفرق [٨] أنّ الأوّل لا يملك

---

[١] أي يظهر ممّا ذكرنا أيضاً من أنّ جواز البيع يدور مدار وجود المنفعة المتعارفة في المبيع.

[٢] أي جواز بيع الهرّة ـ مضافاً إلى كونها ذات منفعة متعارفة ـ صرّح به في كثير من الروايات كقوله عليه السلام: **«لا بأس ببيع الهرّة»**(١)

[٣] أي نسب العلّامة في «التذكرة» جواز بيع الهرّة إلى علماء الإماميّة، وهو ظاهر في دعوى الإجماع على جوا بيع الهرّة.

[٤] أي لا يجوز بيع القرد؛ لأنّ المنفعة المقصودة منه منفعة نادرة لا توجب ماليّة المبيع، فلا يشمله دليل نفوذ البيع.

[٥] خبر لقوله: «لأنّ المصلحة...»، والأنسب أن يقال نادرة.

[٦] كالخنافس والجعلان، فإنّ عدم المنفعة المعتدّ بها يستند إلى خسّة الخنافس والجعلان.

[٧] أي عدم المنفعة المعتدّ بها يستند أُخرى إلى قلّة الشيء، فإنّ حبّة حنطة لا يبذل في مقابلها مال، لكونها يسيراً من المال بحيث ليست قابلة للانتفاع.

[٨] أي الفرق بين ما كان عدم المنفعة المعتدّ بها لأجل خسّته، وبينما كان لأجل

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

ولا يدخل [١] تحت اليد كما عرفت [٢] من «التذكرة» بخلاف الثاني [٣]، فإنّه يملك، ولو غصبه [٤] غاصب كان عليه [٥] مثله إن كان مثليّاً خلافاً [٦] للتذكرة، فلم يوجب [٧] شيئاً كغير المثلى [٨].

قلّته هو أنّ الأوّل ـ وهو ما لو كان عدم المنفعة المعتدّ بها لأجل خسّته ـ لا يصلح أن يكون ملكاً لأحد لا بالحيازة ولا بغيرها، كالخنفساء، ولذا لو كانت في يد أحد وأخذها الغاصب وأتلفها لما كان ضامناً لذي اليد.

[١] وهو عبارة أُخرى عن قوله: «لا يملك»، أي اليد عليه لا تكون أمارة على أنّ ذا اليد مالك له، وكذا لا تكون يد الغاصب يداً ضمانيّةً عليه كي يدخل تحت قاعدة على اليد، فيكون الغاصب ضامناً له.

[٢] أي عرفت عدم كون الشيء الخسيس ملكاً لأحد من العلّامة في «التذكرة».

[٣] وهو الذي لا ينتفع به منفعة معتدّاً بها لأجل قلّته، فإنّه يكون ملكاً لمن هو تحت استيلائه.

[٤] أي لو غصب غاصب شيئاً لا ينتفع به منفعة معتدّاً بها لقلّته يكون ضامناً له إن كان مثليّاً بأن يوجد له مثل، وأمّا إن كان الشيء المغصوب الذي لا ينتفع به منفعة معتدّاً بها قيميّاً، فلا يكون الغاصب ضامناً لقيمته، إذ المفروض أنّه لم يكن له قيمة كي يكون الغاصب ضامناً لها.

[٥] أي كان على الغاصب مثل ما غصبه وأتلفه إن كان ما غصبه الغاصب مثليّاً.

[٦] أي خالف العلّامة ما ذكرنا من ضمان الغاصب.

[٧] أي قال بعدم وجوب شيء على الغاصب في الشيء القليل اليسير لو غصبه غاصب ثمّ تلف بيده أو أتلفه، سواء كان المغصوب قيميّاً أو مثليّاً.

[٨] أي كما أنّ الغاصب لا يكون ضامناً لما غصبه من غير المثلى وهو القيمي كذلك لا يكون ضامناً له في المثلى.

وضعّفه [١] بعض بأنّ [٢] اللازم حينئذٍ [٣] عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً [٤]. ويمكن [٥]

---

[١] أي قال بعض الفقهاء وهو صاحب جامع المقاصد إنّ ما ذهب إليه العلّامة من عدم كون الغاصب ضامناً لما غصبه من الشيء اليسير ضعيف.

[٢] بيان لوجه الضعف، أي لازم قول العلّامة من عدم الضمان في المغصوب اليسير، كحبّة حنطة.

[٣] أي حينما قال بعدم الضمان في المثلي اليسير.

[٤] إذ المفروض أنّه حينما أخذ الحنطة وأتلفها لا يكون ضامناً، وكذا لو أخذ الحبّة الثانية والثالثة، وهكذا حتّى وصل المجموع إلى غصب صبرة من الطعام. والصبرة ما جمع من الحنطة والشعير وما أشبه. وبعبارة أُخرى: وهو حين غصبه لم تشمله أدلّة الضمان؛ لأنّه لم يتلف مال الغير بيده وبعده لم يغصب مال الغير، فلا مقتضى للضمان.

[٥] هذا دفاع من الشيخ عن العلّامة. وملخّص الدفاع هو: أنّه كما يلتزم في القيمي بالضمان فيما إذا غصب القيمي تدريجاً وأتلفه أو تلف عنده كذلك يلتزم في المثلي بذلك، ونقول: كما يكون تلف القيمي أو إتلافه موجباً للضمان بشرط الانضمام إليه من سائر الأجزاء بحيث يكون مجموع التالف مالاً، ولا يكون موجباً له إذا لم ينضمّ إليه سائر الأجزاء، فكذلك المثلي الذي غصب تدريجاً وأتلف، فإنّه يقتضي الضمان مع انضمام سائر الأجزاء، ولا يقتضي الضمان مع عدم الانضمام.

وملخّص الكلام: أنّ عدم الضمان في كلا الموردين إنّما يكون على فرض عدم الانضمام، وأمّا مع الانضمام فيكون المجموع مالاً، فيلتزم بالضمان في كلا الموردين.

أن يلتزم فيه [١] في غير المثلى، فافهم [٢].

ثمّ إنّ منع حقّ الاختصاص في القسم الأوّل مشكل، مع عموم قوله ﷺ: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقّ به [٣]»،

وبعبارة واضحة: يقال بعدم الضمان ما دام لم يبلغ المأخوذ حدّ الماليّة، فإذا بلغ ذلك الحدّ توجّه الخطاب إلى الآخذ بردّ مثله، أو قيمته عند التلف.

[١] أي يلتزم في المثلي بما يلتزم به في القيمي، وقد عرفت توضيحه آنفاً.

[٢] لعلّه إشارة إلى ضعف الدفاع عن العلّامة، لأنّ المفروض أنّه حين التلف أو الاتلاف لا يكون ضامناً لشيء، وإذا لم يترتّب على التلف أو الاتلاف ضمان حين تحقّق التلف أو الاتلاف، فلا مقتضى لتحقّقه بعداً، فإنّ تلف المال الذي هو تلف المجموع هو موضوع الضمان، وهو لم يصدر منه.

نعم، ترتّب تلف المجموع قهراً على ما صدر منه تدريجاً، وهو لا يوجب الضمان، إذن فلازم قول العلّامة أن لا يكون الغاصب ضامناً فيما لو غصب الصبرة تدريجاً، وهو خلاف الحقّ، فيكون كلام العلّامة غير تامّ.

نعم، ما ذكرنا في المثلي يجري في القيمي أيضاً، بلا فرق بينهما، فلو ثبت الضمان في القيمي فلا بدّ أن يثبت في المثلي أيضاً لوحدة الملاك.

[٣] وهو ما لا منفعة معتدّاً بها فيه لخسّته. وتوضيحه أنّه لا ريب في عدم جواز التصرّف في ملك الغير بلا رضاه حتّى فيما إذا لم يكن مالاً لقلّته، كحبّة حنطة، ولا ريب في ثبوت حقّ الاختصاص لمالكها، وأمّا إذا لم يكن مالاً لخسّته كالخنفساء، فهل يثبت حقّ الاختصاص لمن يكون هذا الشيء تحت يده؟

قال شيخنا الأنصاري: «إنّ القول بمنع ثبوت حقّ الاختصاص لمن هذا الشيء في يده مشكل لوجهين: الأوّل: أنّ الموصول في قوله: **من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد** يشمل ما لا ماليّة له لخسّته أيضاً، فيدلّ على أنّ

مع عدّ [١] أخذه قهراً ظلماً عرفاً.

السابق إليه والواضع يده عليه أحقّ به من غيره، فلا يجوز لأحد أن يتصرّف به بلا رضاه، فيترتّب عليه أنّه لو أتلفه أو تلف بيده فإنّه يكون ضامناً.

[١] هذا إشارة إلى الوجه الثاني الدالّ على ثبوت حقّ الاختصاص لمن يده عليه، وإنّ منع حقّ الاختصاص مشكل. وملخّصه: أنّ أخذ الشيء الخسيس من يد شخص سبق إليه من دون رضاه وقهراً عليه ظلم له، فلا يجوز ذلك.

«التحقيق»

ملخّص كلام شيخنا الأنصاري ﷺ: هو فساد المعاملة على ما لا منفعة فيه محلّلة معتدّاً بها عند العقلاء.

وقد استدلّ على فساد هذه المعاملة بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ حاكياً عن «إيضاح الفوائد» من أنّ المعاملة على ما ليس له منفعة محلّلة معتدّ بها عند العقلاء أكل للمال بازاء الباطل، فتشملها الآية الشريفة الدالّة على عدم جواز أكل المال في مقابل الباطل، فتكون المعاملة فاسدة بمقتضى الآية الشريفة.

وفيه: أنّ الاستدلال بالآية على بطلان المعاوضة على ما لا منفعة فيه مبنيّ على تماميّة أمرين:

أحدهما: أن يكون كلمة «الباء» في قوله تعالى: ﴿**بِالْبَاطِلِ**﴾ للمقابلة، وهو ممنوع؛ لأنّ الظاهر منها أنّها للسببيّة، وهي تدلّ على تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها، وعليه فلا يكون الأكل في محلّ الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه ﴿**تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾، فتدلّ الآية على النهي عن أكل أموال الناس بالأسباب الباطلة ـ كالقمار والسرقة والبيع الربويّ ونحوها ـ

. . . .

وعلى جواز الأكل بسبب ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾. إذن فالآية أجنبيّة عن بيان شرائط العوضين بأنّه هل يعتبر فيهما الماليّة أم لا ؟ وإن أنكرت الظهور الذي ادّعيناه فلا أقلّ من كونه مساوياً لاحتمال كونها للمقابلة، فتكون الآية مجملة.

وثانيهما: أن يكون ما لا منفعة فيه شائعةً باطلاً، وهو أيضاً ممنوع؛ إذ المراد بالباطل ما لا عوض له، والشيء الذي له منفعة نادرة له عوض. نعم، ما يكون منفعته الشائعة محرّمة يمكن أن يقال: إنّه باطل على تأمّل فيه أيضاً ـ كما تقدّم ـ وأمّا ما ليس له منفعة إلّا نادرة فلا يعدّ من مصاديق البطلان لا عرفاً ولا شرعاً، ولا أقلّ من الشكّ في صدق البطلان عليه، فلا يمكن التمسّك بالآية الشريفة.

الوجه الثاني: ما حكي عن «المصباح» في تعريف البيع: بأنّه مبادلة مال بمال، فلا يصدق البيع على المعاوضة على شيء ليس له منفعة شائعة؛ إذ ما لا يبذل بازائه مال لا يصدق عليه البيع كي تشمله أدلّة نفوذ البيع، ولا أقلّ من الشكّ في صدقه فلا يجوز التمسّك بالعموم أو الإطلاق في الشبهات المصداقيّة.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ بأنّه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفاً عنوان المبادلة بين المالين، ومن هنا ذكر في «القاموس»: «أنّ كلّ مَن ترك شيئاً وتمسّك بغيره فقد اشتراه»، ومن الواضح عدم تحقّق الاشتراء بدون البيع، بل كثر في الكتاب العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة الماليّة، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ﴾[١] و: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ﴾[٢]، وغيرهما.

---

(١) النساء ٤: ٧٤.

(٢) آل عمران ٣: ١٧٧.

• • • • • • • • • • • • • •

وأمّا ما عن «المصباح»، فمضافاً إلى عدم حجّيّة قوله أنّه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقيّاً بل لمجرّد شرح الاسم فلا يبحث فيه طرداً وعكساً. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو سلّمنا أنّه يعتبر في مفهوم البيع وصدقه ماليّة العوضين، فغاية ما يلزم منه أنّه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الدالّة على صحّة البيع، وهو لا يمنع من التمسّك بالعمومات الدالّة على صحّة العقد كقوله: ﴿**تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾ بداهة صدقها على تبديل ما لا نفع فيه بمثله أو بما هو مال، وهذا الإشكال الثاني موجود في كلام شيخنا الأنصاري والمحقّق الايرواني[1] وغيرهما.

أقول: إنّ ما ذكره من الشواهد لإثبات عدم اعتبار عنوان المبادلة بين المالين في مفهوم البيع غير صالح للاستشهاد به؛ إذ غايته جواز الاستعمال في تبديل غير المالين في الكتاب واللغة، وهو أعمّ من الحقيقة. وأتعجّب منه أنّه كيف تمسّك باللغة لإثبات عدم اعتبار الماليّة في العوضين بقول «القاموس» والراغب مع إنكار حجيّة قول «القاموس» في إثبات اعتبار الماليّة في العوضين، بدعوى عدم حجّيّة قوله.

والعمدة في المقام أن يقال: إنّ عدم اعتبار الماليّة إنّما هو لعدم قيام دليل عليه بعد صدق البيع عرفاً على تبديل العوضين، وإن لم يكونا بمالين.

وهنا تحقيق من السيّد اليزدي[2] وغيره من الفقهاء، وهو التفصيل فيما لا نفع له. بدعوى أنّ ما لا يكون له منفعة ولو نادرة بالنسبة إلى النوع أو التخصيص، لا عاجلاً ولا آجلاً، بحيث لم يتعلّق بها غرض عقلائي ولو لشخص خاصّ، وكان عدم وجود المنفعة له لخسّته فلا يصحّ بيعه، ولا سائر معاملاته؛ لعدم صدق عناوين

---

(١) حاشية المكاسب: ١٨.

(٢) حاشية المكاسب: ١٣.

. . . .

المعاملات عليه حينئذٍ ، إذ لا يعقل المبادلة والمعاوضة إلّا مع كون الشيء صالحاً لجعله بدلاً وعوضاً ، ومع عدم تعلّق غرض عقلائي به ولو لشخص خاصّ لا يصدق عليه كونه عوضاً وبدلاً ، ولو أغمضنا عمّا ذكرنا وفرضنا صدق عناوين المعاملات عليه يمكن القطع بانصراف الأدلّة عنه.

وتوضيحه : كما في كلمات بعض الفحول من الفقهاء : أنّ حقيقة المعاوضة متقوّمة بتبديل الإضافات الخاصّة ، وهي الإضافة الملكيّة أو الأعمّ منها ومن إضافة الاختصاص والمبادلة المطلقة لا معنى لها ، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يقال : إنّ البيع مبادلة مال بمال أو قلنا بأنّ البيع تمليك عين بعوض ، فإنّ التبديل بينهما إنّما يكون في الإضافة الملكيّة ، فتحقّق عناوين المعاملات متوقّف على اعتبار العقلاء الملكيّة أو الاختصاص بشيء بالنسبة إلى شخص ، ومع عدم اعتبارهم لها لا يمكن تحقّق المعاملات ، ومن الواضح أنّ اعتبار الملكيّة ، وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً ، فإنّ الاعتبار لا بدّ له من مصحّح ، فاعتبار الملكيّة فيما لا ينتفع به ، ولا يرجى الانتفاع منه يكون لغواً. فأساس المعاملات المتقوّمة بالإضافتين منهدم رأساً ، بل الظاهر عدم صدق شيء من عناوين المعاملات مع فقد الماليّة مطلقاً.

فما قيل : من أنّ البيع عبارة عن تبديل عين بعين من غير اعتبار الماليّة فيهما لا ينبغي أن يصغى إليه. كما أنّ توهّم الفرق بين البيع وبين سائر العقود ـ كالتجارة وغيرها ـ غير وجيه ؛ لاشتراك الجميع في عدم الصدق وفي عدم المناط لاعتبار العقلاء.

وأمّا الاستدلال على البطلان بسفهيّة المعاملة فغير وجيه ؛ لأنّ البطلان من ناحيتها على القول به إنّما هو بعد فرض صدق المعاملة ، وأمّا مع عدم الصدق كما

. . . .

في المقام ، فلا موضوع له .

ويلحق بما تقدّم في البطلان ما لا منفعة عقلائيّة له ، ولم يتعلّق به غرض عقلائي ؛ لأنّ المعاملة سفهيّة غير عقلائيّة ، والأدلّة العامّة غير شاملة لها ، إمّا لعدم صدق عناوين المعاملات عليها ، أو لانصراف الأدلّة عنها ، فإنّها أدلّة إمضائيّة لدى العقلاء ، وليست بصدد تأسيس أمر زائد على ذلك ، لا سيّما مثل الأعمال السفهيّة التي هي أُضحوكة العقلاء ، وتتنفّر منها الطباع السليمة ، بل لو تعارف أمر سفهيّ بين أراذل الناس لا يمكن كشف رضى الشارع عنه لو لم يصل إلينا الردع ، لغاية بعد رضاه بما هو سفهيّ ، بل لا يبعد صدق الأكل بالباطل عليها .

ويلحق به أيضاً بيع ما لا ماليّة له لقلّته كحبّة من الحنطة ، أو لكثرته كالثلج في الشتاء مع عدم تعلّق غرض عقلائي بالمعاملة ، وذلك أيضاً لسفهيّتها ، بل لا يبعد عدم صدق عنوان المعاملة عليها ، ولا أقلّ من الشكّ فيه .

ويلحق به أيضاً ما له منفعة نادرة جدّاً بحيث تعدّ عند العقلاء كلا منفعة لندرتها .

إلى أن قال : فالميزان في الصحّة هي عقلائيّة المعاملة والخروج عن السفهيّة ، سواء كانت متعلّقة لغرض شخص خاصّ ، أو لأغراض عقلائيّة نادرة . وأمّا ما لا تكون له منفعة مطلقاً أو عقلائيّة ، ولكن كان في المعاملة غرض عقلائي سياسي صار ذلك منشأً للرغبة في اشترائه ، وترتّب هذا الغرض على المعاملة أوجب حدوث الماليّة فيه ، فلا ينبغي الإشكال في صحّتها ، وذلك لصدق البيع والتجارة والعقد عليها .

وفي هذا الكلام مواقع للنظر :

الأوّل: أنّ ما ذكره السيّد اليزدي من عدم صدق البدل والعوض على شيء مع عدم تعلّق غرض عقلائي به ، ومع عدم صدق البدل لا يتحقّق عنوان المبادلة

. . . .

والمعاوضة، ومع عدم صدق المعاملة والمعاوضة على شيئين لا يصدق عليه عناوين المعاملات، غير تامّ، فإنّ أخذ شيء بازاء ما أعطاه بدل له ويصدق عليه المبادلة، سواء تعلّق غرض عقلائي به أم لا غاية الأمر هذه المبادلة سفهائيّة.

الثاني: أنّ ما ذكره من القطع بانصراف الأدلّة عن المعاملة على شيء لا نفع له أصلاً على تقدير صدق عنوان المعاملة عليه دعوى بلا دليل.

الثالث: ما ذكره بعض الفحول من أنّ حقيقة المعاوضة متقوّمة بتبديل الإضافة الخاصّة، وهي الإضافة الملكيّة، واعتبار الملكيّة لا بدّ له من مصحّح ولا مصحح لاعتبار ملكيّة ما لا ينتفع به أصلاً، فيكون اعتبار الملكيّة له جزافاً ولغواً.

فنقول في جوابه: إنّ الاعتبار وإن كان متوقّفاً على مصحّح، ولكن المصحّح للاعتبار موجود، وهو الانتفاع المعنوي، أي السلطة عليه بحيث لا يجوز التصرّف فيه إلّا بإذنه.

إن قلت: لا نسلّم أن يكون توقّف جواز التصرّف فيه بإذنه مخرجاً لاعتبار ملكيّة ما لا نفع له عن اللغويّة؛ لأنّ عدم جواز التصرّف إلّا بإذنه من الآثار المترتّبة على ملكيّته له، وجعل الملكيّة له متوقّف على ترتّب أثره، وهو النفع، والمفروض أنّه لا نفع فيه، فيكون جعل الملكيّة له لغواً.

قلت: إنّ محذور اللغويّة يندفع بأدنى أثر مترتّب عليه، وهذا المقدار من الأثر في المقام، وهو عدم جواز تصرّف الآخرين فيه إلّا بإذنه يكفي في كونه مصحّحاً لاعتبار الملكيّة. نعم، ما ذكره بحسب الكبرى تامّ، وهو لغويّة اعتبار الملكيّة لما لا ينتفع به أصلاً، لا عاجلاً ولا آجلاً، ولو كان الانتفاع به معنوياً، إلّا أنّ مصداقه غير متحقّق في المقام، فإنّ كلّ شيء يكون تحت سلطته تكويناً يكون اعتبار الملكيّة له صحيحاً.

• • • • • • • • • • • • •

الرابع: أنّ ما ذكره بقوله: «فما قيل من أنّ اعتبار البيع عبارة عن تبديل عين بعين من غير اعتبار الماليّة» لا يصغى إليه. فنقول في جوابه: إنّ معرفة حقيقة البيع تحتاج إلى التتبّع في اللغة والعرف، وهو كما استعمل في مبادلة مال بمال، كما عن «المصباح»، كذلك استعمل في أنّ كلّ من ترك شيئاً وتمسّك بغيره فقد اشتراه، وفي «أقرب الموارد» بذل المثمن وأخذ الثمن، وفي كثير من الآيات أيضاً استعمل في تبديل شيء بشيء كشراء الدنيا بازاء الآخرة، أي باع آخرته في مقابل دنياه، فيفهم من مجموع هذه الاستعمالات إطلاق البيع على مجرّد التبديل بين شيئين.

وأمّا ما ذكره من عدم صدق عنوان المعاملة على المعاملة السفهيّة فهو واضح الفساد.

وأمّا ما ذكره: من انصراف الأدلّة عنها، لكونها أدلّة إمضائيّة عند العقلاء وليست بصدد تأسيس أمر زائد على ذلك فهو أقوى الوجوه التي ذكرها في المقام، ومعه يمكن الجواب عنه بأنّ الأدلّة المذكورة لا شبهة في كونها إمضائيّة، إلّا أنّ للإمضاء معنيين:

الأوّل: تقرير أفعال العقلاء من دون إعمال النظر من قِبل الشارع، أو تقرير حكم العقلاء أو العرف.

الثاني: موافقة حكم العقل والعقلاء، وإن شئت فقل: إنّ عنوان الإمضاء لم يرد في آية ولا في رواية.

وإنّما المقصود منه أنّ الشارع ليس له تأسيس في باب المعاملات، وإنّما هو موافق لما ذهب إليه العقلاء إلّا في بعض الموارد، وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام المحقّق العراقي ﷺ حيث قال: «إنّ الأدلّة اللفظيّة واردة في مقام تقرير سيرة العقلاء،

• • • • • • • • • • • • •

وليست في مقام التأسيس كي يمكن الأخذ بإطلاقها، فإنّ ما ذكروه من عدم انعقاد الإطلاق للأدلّة الإمضائيّة إنّما يتمّ لو كان الإمضاء بالمعنى الأوّل بأن يكون اللفظ بمعناه المطابقي دالاً على الإمضاء، كما إذا قال: أمضيت فعلهم، وأمّا إذا كان الإمضاء معناه موافقة الشارع لحكم العقل والعقلاء بأن يكون المعنى المطابقي للدليل أمر آخر، ويكون الإمضاء مدلوله الالتزامي، كدليل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وغيره، فلا مانع من الأخذ بإطلاق الدليل، ولذا يتمسّك الفقهاء بإطلاق وجوب الوفاء؛ لعدم اعتبار العربيّة واللفظ في تحقّق البيع شرعاً.

إن قلت: إنّ ما ذكرت مناف لظاهر الإمضاء.

قلت: إنّ عنوان الإمضاء لم يرد في آية ولا في رواية، وإنّما المقصود من الإمضاء ما يقابل التأسيس والاختراع، فيكون المراد من الأدلّة الإمضائيّة نفي التأسيس، وموافقة الشارع في المعاملات للعقلاء، وهذا لا ينافي أن يكون للدليل الشرعي إطلاق ينفي بعض القيود المعتبرة عند العقلاء، وهذا الذي ذكرناه مقتضى الجمع بين ظهور الأدلّة الشرعيّة في إنشاء الحكم الشرعي وبين كونها أدلّة إمضائيّة، فتأمّل، فإنّه دقيق وللتأمّل يليق.

أضف إلى جميع ما ذكرنا أنّ كون أدلّة المعاملات إمضائيّة معناه أنّها تمضي ما يصدق عليه العقد والمعاملة عرفاً، والإمضائيّة بهذا المعنى لا تمنع من التمسّك بإطلاق أدلّتها.

وملخّص الكلام: أنّ الأسباب الشرعيّة إذ صدرت ولو سفهيّاً ترتّبت عليها مسبّباتها ترتّب الأحكام على موضوعاتها، ودعوى انصراف أدلّة نفوذ المعاملات عن المعاملات السفهيّة لا وجه لها.

الوجه الثالث: أنّ المعاملة على ما لا نفع فيه سفهيّة فهي باطلة.

وفيه :

أوّلاً : إنّها إنّما تكون سفهيّة فيما إذا انتفت فيها الأغراض النوعيّة والشخصيّة كلتاهما وليس الأمر في المعاملات السفهيّة كذلك ؛ إذ لو لم يتعلّق بها غرض شخصي لم يقدم هو على المعاملة المذكورة ، إلّا أن يقال في المعاملات السفهيّة يوجد غرض سفهيّ ، والمعيار بالغرض العقلائي ولو شخصياً .

ويجاب عنه بأنّه يمكن أن تكون المعاملة سفهيّة ، وأن يكون الغرض المتعلّق بها شخصياً عقلائياً .

وثانياً : إنّك قد عرفت ممّا ذكرنا أنّه لا دليل على بطلان المعاملة السفهيّة .

إن قلت : إنّ القائل بالبطلان إنّما يقول به لأجل قصور المقتضي ، وهو عدم الدليل على نفوذ المعاملات السفهيّة ، ومعه لا مجال للاستدلال بعدم الدليل على البطلان .

قلت : قد عرفت سابقاً أنّ المقتضي موجود وهو الإطلاقات ، ودعوى الانصراف ممنوعة .

الوجه الرابع : ما ذكره شيخنا الأنصاري من قوله عليه السلام في رواية « تحف العقول » : « **وكلّ شيء لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه وشراؤه** » ؛ إذ لا يراد به مجرّد المنفعة ، وإلّا لعمّ الأشياء كلّها ، وقوله عليه السلام في آخرها : « **إنّما حرّم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً** » نظير كذا وكذا ، فإنّ كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محلّلة ، فإنّ الأشربة المحرّمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب والمرضى ، فجعلها ممّا يجيئ منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها .

وفيه : ما عرفت في أوّل الكتاب أنّها ضعيفة السند ، ومعه فلا وجه للبحث

• • • • • • • • • • • • • •

عن دلالتها.

الوجه الخامس: أيضاً ما ذكره شيخنا الأنصاري من الإجماع.

وفيه: أنّ المحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه ليس بحجّة.

أضف إليه: أنّه محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه، فتحصّل أنّه لا مانع من بيع ما لا نفع فيه، ولا يعتبر الماليّة في المبيع.

هذا كلّه في بيع ما لا نفع له، وأمّا ضمانه فيما لو غصبه غاصب فإن كان العين المغصوبة باقية فيجب عليه ردّها إلى مالكها، وذلك للسيرة القطعيّة من العقلاء والمتشرّعة، وعليه فيجب على الغاصب أن يخرج من عهدة الضمان، إمّا برد عينه أو مثله، ومع فقدهما لا يمكن الخروج من عهدة الضمان بأداء قيمته؛ إذ المفروض أنّه لا قيمة له، وإنّما يكون الغاصب ضامناً للقيمي فيما إذا كان التالف من الأموال، وأمّا إذا لم يكن من الأموال فلا يوجب تلفه أو إتلافه انتقال القيمة إلى ذمّة الغاصب كي يجب عليه الخروج من عهدة الضمان بأداء القيمة، بل يكون الغاصب هنا كالمفلّس مشغول الذمّة.

إن قلت: إنّ مقتضى قاعدة على اليد ما أخذت أنّ الغاصب ضامن لما أخذه، سواء كان من الأموال أم لا.

قلت: إنّها ضعيفة السند.

إن قلت: إنّ قوله عليه السلام: «**من أتلف مال الغير فهو ضامن**» يدلّ على المطلوب.

قلت: إنّ هذا ليس من الرواية بل متصيّد منها، ومورده إتلاف الأموال، ولا يشمل التلف ولا إتلاف غير المال. وأمّا ثبوت الحقّ فيما لا ينتفع به فهو ثابت، فليس لأحد أن يزاحمه للسيرة القطعيّة، وأخذ المحاز من المحيز قهراً عليه ظلم عليه، وأمّا النقض بمثل النخامة التي ألقاها الشخص ويتنفّر هو منها حيث يقال:

• • • • • • • • • • • • •

إنّ التصرّف فيه من دون إذن صاحبه لا يعدّ عمله هذا ظلماً فهو غير وارد، لأنّ المفروض أنّ صاحبه قد أعرض عنه بحسب الغالب، أو لقيام السيرة على جواز التصرّف فيه بدون إذن صاحبه.

النوع الرابع [١]: ما يحرم الاكتساب به لكونه [٢] عملاً محرّماً.

---

[١] أي النوع الرابع من الاكتساب المحرّم.

[٢] أي لكون ما يحرم الاكتساب به عملاً محرّماً في حدّ نفسه، مع قطع النظر عن وقوع المعاوضة عليه، كالغيبة والكذب إذا وقعت المعاوضة على ارتكابهما.

وفي هذا إشارة إلى الفرق بين هذا النوع وبين الأنواع الثلاثة السابقة، فإنّ حرمة المعاملة في هذا النوع لأجل أنّ ما تقع المعاملة عليه يكون من الأفعال المحرّمة في حدّ نفسها، فإنّ قوله: عملاً محرّماً لإخراج الأنواع السابقة، فإنّ متعلّق حرمة الاكتساب فيها الأعيان، وفي المقام الأفعال المحرّمة في حدّ ذاتها، كالغيبة وأمثالها.

وتوضيح المقام يحتاج إلى بسط الكلام، فنقول: إنّ **النوع الأوّل** من أنواع المكاسب المحرّمة فيما إذا وقعت المعاملة على الأعيان النجسة والمتنجّسة، وكان الاكتساب بها حراماً لأجل نجاسة ما وقع عليه الاكتساب أو متنجسيّته.

النوع الثاني من أنواع المكاسب المحرّمة كان فيما إذا وقعت المعاملة على الأعيان التي لا يقصد منها إلّا الحرام، كالاكتساب بهياكل العبادة التي لا يقصد منها إلّا الحرام، وهي العبادة.

النوع الثالث من أنواع المكاسب المحرّمة كان فيما إذا وقعت المعاملة على الأعيان التي لا ينتفع بها منفعة عقلائيّة.

النوع الرابع هذا النوع الذي نحن نبحث الآن فيه، وهو حرمة الاكتساب بالأفعال التي تكون حراماً نفسيّاً ومبغوضةً بالذات، فلو كان نفس الاكتساب بها حراماً فإنّه يعاقب من جهتين: من جهة الاكتساب، والمعاملة على الأفعال المحرّمة، ومن جهة ارتكابها كمن آجر نفسه للغيبة فيعاقب مرّة لإيجار نفسه عليها، ومرّة لارتكابها.

في نفسه [١]. وهذا النوع [٢] وإن كان أفراده هي جميع الأعمال المحرّمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة [٣] والجعالة [٤] وغيرهما [٥]، إلّا أنّه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير ممّا من شأنه الاكتساب به من [٦] المحرّمات، بل ولغير ذلك [٧] ممّا لم يتعارف الاكتساب به كالغيبة والكذب ونحوهما. وكيف كان [٨] فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل

---

[١] أي بعنوانه الأوّلي، كالغيبة، فإنّها حرام، سواء وقعتِ المعاوضة عليها أم لا.

[٢] أي النوع الرابع الذي هو عبارة عن حرمة الاكتساب بالأفعال المحرّمة، وإن كان أفراد هذا النوع جميع الأفعال المحرّمة التي هي قابلة لأن يبذل المال بازائها، ووقعت المبادلة عليها عرفاً. وينبغي للفقهاء أن يبحثوا في هذا النوع عن حرمة الأفعال المحرّمة، ولكن جرت عادتهم على خلاف ذلك والبحث عن الاكتساب بعدّة كثيرة من الأفعال المحرّمة.

[٣] كما إذا جعل نفسه أجيراً لأن يصنع صليباً، فإنّ هذا الفعل الحرام ـ وهو صنع الصليب ـ قابل للمبادلة العرفيّة وأن يقع المال ـ وهو الثمن ـ بازائه.

[٤] كما إذا قال: مَن صنع صنماً لي فله عشرون درهماً.

[٥] كالصلح والهبة، بأن وقعت المصالحة بين الطرفين بأن يصنع أحدهما صنماً بازاء إسقاط الآخر حقّه، أو وهب مقداراً من المال بازاء صنع الصنم.

[٦] بيان للموصول، أي جرت عادة الفقهاء بأن يذكروا كثيراً من الأفعال المحرّمة التي من شأنها أن يكتسب بها عرفاً.

[٧] أي بل جرت عادة الأصحاب أن يذكروا الأفعال المحرّمة التي ليس الاكتساب بها أمراً متعارفاً.

[٨] أي سواء كان ما جرت عليه عادة الأصحاب صحيحاً أم لا، نحن نتّبعهم في هذا السبيل، ونسلك مسلكهم، حيث نذكر البحث عن حكم الاكتساب

مترتّبة [١] بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله تعالى، فنقول:

المسألة الأُولى: تدليس الماشطة [٢] المرأة التي يراد تزويجها، أو الأمة التي يراد بيعها حرام [٣] بلا خلاف كما عن «الرياض».

بأكثر الأفعال المحرّمة.

[١] أي ذكرنا مباحث الاكتساب بالأفعال المحرّمة في ضمن مسائل رتّبناها بترتيب حروف مذكورة في أوائل عنوانات المسائل، فحيث إنّ أوّل حرف عنوان التدليس هو التاء نذكره في حرف التاء، ونجعل البحث عنه قبل البحث عن المسائل التي تكون الحروف المذكورة في أوائل عنواناتها الراء، وحيث إنّ أوّل حرف عنوان الرشوة «الراء» نبحث عنه متأخّراً عن مبحث التدليس ومتقدّماً عن مبحث الغيبة، وحيث إنّ أوّل حرف عنوان الغيبة «حرف الغين» نجعل البحث عنها متأخّراً عن الرشوة ومتقدّماً عن النميمة، وهكذا.

والحاصل: نذكر مباحث حرمة الاكتساب بالأفعال المحرّمة بترتيب حروف التهجّي المذكورة في أوائل عنواناتها.

[٢] وهي التي تحسن المشط، ويقال لها المشّاطة أيضاً، وتتّخذ ذلك حرفة لنفسها، أي المسألة الأُولى من المسائل التي يقع فيها البحث عن حرمة الاكتساب بالأفعال المحرّمة تدليس الماشطة المرأة بإظهار حسن ليس فيها للخاطب، أو المشتري، أو إخفاء قبحها عليهما.

وملخّص الكلام: أنّ المراد من تدليس الماشطة تدليسها المرأة التي يراد تزويجها برجل أو بيعها بأن تستر عيبها، وتظهر ما يحسنها من تحمير وجهها، ووصل شعرها مع عدم علم الزوج والمشتري بذلك.

[٣] خبر لقوله: «تدليس الماشطة...».

وعن «مجمع الفائدة» الإجماع عليه [١]، وكذا فعل المرأة ذلك [٢] بنفسها. ويحصل [٣] بوشم الخدود كما في «المقنعة» و «السرائر» و «النهاية»، وعن [٤] جماعة: قال في «المقنعة»: «وكسب المواشط [٥] حلال إذا لم يغششن ولم يدلّسن [٦] في عملهنّ، فيصلن [٧] شعور النساء بشعور غيرهنّ من الناس، ويشمن [٨] الخدود،

---

[١] أي على كون تدليس الماشطة حراماً.

[٢] إشارة إلى التدليس، أي كما أنّ التدليس حرام على الماشطة بالنسبة إلى غيرها، كذلك يحرم التدليس لو فعلت التدليس بنفسها بأن تدلّس نفسها بيديها ليرغب إليها الناس. والحاصل: أنّ حرمة التدليس ليست مختصّة بالماشطة.

[٣] أي يحصل التدليس بوشم الخدود، وهو عبارة عن إيجاد خال صناعيّ في أحد الخدّين، وهذه العمليّة ممّا يوجب حسناً وجمالاً، فإذا أوجد الوشم خالاً صناعيّاً في امرأة فقد حدث فيها بسببه جمال صناعي، وحسن صوريّ يوجب انخداع الشخص الذي يخطبها أو يريد اشتراءها.

[٤] أي حكي عن جماعة من الفقهاء حرمة تدليس المرأة نفسها.

[٥] جمع ماشطة.

[٦] من التدليس، أي كسب الماشطة حلال إذا لم تدلّس في عملها.

[٧] كلمة «فاء» للتفصيل فقوله: «فيصلن شعور النساء بشعور غيرهنّ من الناس» تفسير لقوله عليه السلام: **«ولم يدلّسن»**، أي كسب المواشط حلال إذا لم يصلن شعور النساء بشعور غيرهنّ، بأن يأخذن من شعور سائر النسوان، ويصلن إلى شعور غيرهنّ، فيظنّ أنّ لهنّ شعراً جميلاً مع أنّه شعر غيرهنّ.

[٨] أيضاً تفسير لقوله: **«ولم يدلّسن»**، أي كسب المواشط حلال إذا لم يشمن

ويستعملن [١] ما لا يجوز في شريعة الإسلام، فإن وصلن شعرهنّ بشعر غير الناس [٢] فلا بأس»، انتهى.

ونحوه [٣] بعينه عبارة «النهاية».

وقال في «السرائر» ـ في عِداد المحرّمات ـ: «وعمل [٤] المواشط بالتدليس بأن [٥] يشمن الخدود ويحمّرنها وينقشن [٦] بالأيدي والأرجل، ويصلن [٧] شعر النساء بشعر غيرهنّ وما جرى مجرى ذلك [٨]»، انتهى.

الخدود. وقوله: «يشمن» فعل مضارع من وشم يشم وشماً، ومعناه تغريز البدن بالإبرة مكرّراً مع وضع شيء كالغبار وغيره عليه ليكتسب البدن به لوناً خاصّاً يشبه الخضرة ليتراءى زينة.

[١] أي إذا لم يستعملن ما لا يجوز استعماله في الإسلام كاستعمال النجاسة في مكان الوشم كأجزاء الميّت، أو الصليب بحيث يوجد نقشة في البدن.

[٢] كشعر التيس وغيره من شعر سائر الحيوانات، فإنّ وصل شعرهنّ بشعر الحيوانات لا بأس به، لعدم حصول التدليس به.

[٣] أي نحو ما ذكره المفيد في «المقنعة» عبارة «النهاية» حرفاً بحرف.

[٤] أي عدّ من المحرّمات عمل المواشط وتدليسهنّ.

[٥] بيان لعمل الماشطة وتدليسها الحاصل بوشم الخدود، أي إيجاد الخال الصناعي فيها، وتحمير الوجوه للزينة.

[٦] جمع المؤنّث من المضارع.

[٧] عطف على قوله: «يشمن» وبيان للتدليس، وهو فعل مضارع من وصل يصل.

[٨] أي ما جرى مجرى وشم الخدود وتحميرها وتنقيشها، ووصل شعر النساء بشعر غيرهنّ ممّا يوجب تجميلهنّ.

وحكي نحوه [١] عن «الدروس» وحاشية الإرشاد. وفي عدّ [٢] وشم الخدود من جملة التدليس تأمّل؛ لأنّ الوشم في حدّ نفسه زينة [٣]، وكذا [٤] التأمّل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان ووصله بشعر غيره، فإنّ ذلك [٥] لا مدخل له في التدليس وعدمه، إلّا أن يوجّه [٦]

---

[١] أي حكي عن «الدروس» للشهيد وحاشية «الإرشاد» للمحقّق الثاني نحو قول «السرائر»، فإنّه أيضاً كالسرائر عدّ تدليس المواشط من المحرّمات.

[٢] هذا إشكال من الشيخ على الفقهاء الذين عدّوا وشم الخدود من مصاديق التدليس. وملخّص إشكاله: أنّ عدّه من أقسام التدليس مورد تأمّل.

[٣] وبعد كونه زينة عرفاً يفهم أنّه ليس طبيعيّاً فلا يحصل التدليس به؛ لأنّه يكون من الأمور الظاهرة التي لا تكون مخفيةً على أحد، والخفاء أو الإخفاء محقّق لمفهوم التدليس.

[٤] أي ما ذكروه من التفصيل بين وصل شعورهنّ بشعر غيرهنّ من الإنسان وبين وصل شعرهنّ بشعر غير الناس من الحيوانات بالمنع في الأوّل، وبالجواز في الثاني أيضاً محلّ تأمّل؛ إذ وصل الشعر بما هو لا يكون حراماً، وإنّما يكون حراماً بعنوان أنّه تدليس، وهو لو حصل يكون حراماً، سواء كان وصلاً بشعر الإنسان أو بشعر الحيوان، ولو لم يحصل لا يكون حراماً، بلا فرق بين أن يكون الوصل بشعر الإنسان أو بشعر الحيوان.

[٥] أي كون الوصل بشعر الإنسان أو بشعر الحيوان لا مدخل له في تحقّق عنوان التدليس؛ إذ هو يحصل بوصل الشعر، سواء كان بوصل شعر الإنسان أو بغيره.

[٦] لمّا ذكر أنّ في عدّ وشم الخدود من جملة التدليس تأمّلاً، وكذا في التفصيل بين وصل شعر المرأة بشعر إنسان آخر وبين وصله بشعر غير الإنسان من الحيوانات تأمّلاً أراد أن يوجّه الكلامين بحيث لا يرد عليهما أيّ إشكال.

الأوّل [١] بأنّه قد يكون الغرض من الوشم حدوث نقطة خضراء في البدن حتى يتراءى بياض سائر البدن وصفاؤه أكثر ممّا كان يرى لولا هذه النقطة [٢]. ويوجّه الثاني [٣] بأنّ شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلا يحصل التدليس به [٤] بخلاف شعر المرأة [٥]، وكيف كان [٦] يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير، وظاهرها [٧] المنع ولو في غير مقام التدليس.

ففي مرسلة ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «دخلت ماشطة [٨] على رسول الله صلى الله عليه وآله

---

[١] وهو عدّ وشم الخدود من التدليس.

[٢] أي لولا هذه النقطة الخضراء.

[٣] وهو التفصيل بين وصل شعر المرأة بشعر امرأة أُخرى بالقول بصدق التدليس في هذه الصورة وبين وصل شعر غير الإنسان من الحيوانات بشعر المرأة بالقول بعدم صدق التدليس في هذه الصورة.

[٤] أي لا يحصل التدليس بشعر غير المرأة من شعر الحيوانات إذا وصل بشعر المرأة.

[٥] حيث إنّ وصل شعر امرأة بشعر امرأة أُخرى يوجب التدليس للشباهة الكاملة بين الشعرين.

[٦] أي سواء كان يعدّ الوشم تدليساً أم لا، وسواء كان وصل الشعر بشعر الإنسان تدليساً أم لا.

[٧] أي ظاهر الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير حتّى لو لم يحصل التدليس بهما.

[٨] فاعل لقوله: «دخلت...».

فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت [١] عليه ؟

فقالت: يا رسول الله ، أنا أعمله [٢] إلّا أن تنهاني عنه ، فانتهى عنه [٣].

فقال: افعلي ، فإذا مشطت فلا تجلّي الوجه بالخرقة ، فإنّها [٤] تذهب بماء الوجه ، ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، وأمّا شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة.

وفي مرسلة « الفقيه »: « لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلت [٥] ما تعطى ، ولا تصل [٦] شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، وأمّا شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة ».

---

[١] أي استمررت على عملك السابق وهو المشط.

[٢] أي استمرّ على شغلي.

[٣] أي عن العمل ولا أعمل به.

[٤] أي الخرقة توجب ذهاب رونق الوجه ، والمستفاد من هذه الرواية أُمور ثلاثة: المنع من تجلية الوجه بالخرقة ، والمنع من وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، وجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة ، الظاهر أنّ آخر الرواية قوله: « **ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها** ».

وليس فيها جملة « وأمّا شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة » ، ولعلّها زيادة من النسّاخ. نعم ، هي موجودة في مرسلة « الفقيه » الآتي ذكرها. وكيفما كان فالمستفاد من هذه الرواية حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها التي هي محلّ بحثنا.

[٥] قوله: « **قبلت ما تُعطى** » تفسير لقوله: « **لم تشارط** » ، أي لم تعيّن أُجرة لعلمها الذي هو المشط وتزيين المرأة.

[٦] مضارع من وصل يصل ، ومشتقّ من الوصل.

وعن «معاني الأخبار» بسنده عن عليّ بن غراب، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتصمة، والواشرة والموتشرة، والواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة».

قال الصدوق: قال عليّ بن غراب: النامصة: التي تنتف [١] الشعر من الوجه، والمنتصمة: التي يُفعل [٢] ذلك بها، والواشرة: التي تشر أسنان المرأة وتفلجها [٣] وتحدّدها [٤]، والموتشرة التي يُفعل بها ذلك [٥]، والواصلة: التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة: التي يُفعل بها ذلك، والواشمة: التي تشم وشماً في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغرز بدنها أو ظهر كفّها بإبرة حتّى تؤثّر فيه، ثمّ تحشوها بالكحل أو شيء من النورة فتخضرّ، والمستوشمة: التي يُفعل بها ذلك [٦].

---

[١] مضارع نتف بمعنى نزع، أي تنزع الشعر.

[٢] فعل مضارع مجهول.

[٣] من باب منع يمنع، معناه التباعد، أي تصنع بأسنان المرأة عمليّة توجب رفع الاتّصال الموجود بينها، وبهذه العمليّة توجد حسناً في أسنان المرأة. وقوله: «وتفلجها وتحدّدها» عطفان تفسيريّان لقوله: «تشر أسنان المرأة»، وقال في «مجمع البحرين»: «وشرت المرأة أنيابها وشراً من باب وعد: إذا حدّدتها ورقّقتها.

[٤] أي ترقّق الأسنان وتزيل الاتّصال الموجود بينها كي تزيد حسناً في الأسنان.

[٥] أي المرأة التي يُفعل الوشر وعمليّة الترقيق بأسنانها.

[٦] أي المرأة التي يُفعل بها، والمستفاد من هذه الرواية أيضاً حرمة وصل الشعر، ووشم الخدود، ونتف الشعر من الوجه، وتزيين الأسنان، سواء كانت

وظاهر [١] بعض الأخبار كراهة الوصل ولو بشعر غير المرأة، مثل ما عن عبدالله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل [٢]؟

قال: وما القرامل؟

قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهنّ.

قال: إن كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير [٣] فيه من الواصلة والمستوصلة».

وظاهر بعض الأخبار الجواز [٤] مطلقاً، ففي رواية سعد الإسكاف، قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي يضعها النساء في رؤوسهنّ يصلن شعورهنّ.

قال: لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها.

قال: فقلت له: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والمستوصلة؟

فقال: ليس [٥] هناك، إنّما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها، فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال،

من مصاديق التدليس أم لا.

[١] إلى هنا ذكر الروايات الدالّة على حرمة وصل شعر امرأة بشعر امرأة أُخرى، من هنا شرع في ذكر الرواية التي دلّت على كراهة وصله.

[٢] قال الطريحي: «جاء في الحديث ذكر القرامل، وهي التي تشدّ المرأة في شعرها من الخيوط».

[٣] بتقريب: أنّ قوله «لا خير فيه» يدلّ على كراهة الوصل.

[٤] أي جواز وصل الشعر مطلقاً، سواء كان الوصل بشعر امرأة أو بشعر حيوان.

[٥] أي ليس مقصود رسول الله صلى الله عليه وآله: من لعن الواصلة ما فهمت أنت منه،

فتلك [١] الواصلة والموصولة».

ويمكن الجمع بين الأخبار [٢] بالحكم بكراهة وصل مطلق [٣] الشعر كما في رواية [٤] عبدالله بن الحسن، وشدّة الكراهة [٥] في الوصل بشعر المرأة.

وعن «الخلاف» و «المنتهى» الإجماع [٦] على أنّه يكره وصل شعرها بشعر غيرها، رجلاً كان أو امرأة.

من لعن من وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى.

[١] أي المرأة التي تقود النساء للرجال هي الواصلة، وسمّيت واصلة لأنّها سبب الوصل بينهما.

[٢] أي بين الأخبار الدالّة على الحرمة والأخبار الدالّة على الكراهة، والأخبار الدالّة على الجواز.

[٣] سواء كان وصلاً بشعر امرأة أخرى أم بغيرها من الحيوانات.

[٤] حيث إنّ كلمة «شعراً» في قوله عليه السلام: «**وإن كان شعراً فلا خير فيه**» ظاهرة في مطلق الشعر، فيرفع اليد بهذه الرواية عن ظهور الطائفة الأُولى الدالّة على حرمة الوصل.

[٥] أي بالحكم بشدّة الكراهة في وصل شعر المرأة بشعر المرأة الأخرى الذي هو مفاد مرسلة ابن أبي عمير، حيث قال: «**ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها**»، فيرفع اليد عن ظاهر هذه المرسلة في الحرمة، ويحمل على شدّة الكراهة.

[٦] والغرض من ذكر الإجماع إثبات تماميّة الجمع المذكور، وهو حمل الروايات الدالّة على حرمة الوصل على الكراهة، فيكون هذا شاهداً أوّلاً على تماميّة الجمع على الكراهة، بتقريب: أنّ المجمعين أيضاً عملوا بهذا الجمع، وهذا

وأمّا ما عدا الوصل [١] ممّا ذكر [٢] في رواية « معاني الأخبار » فيمكن أيضاً حملها [٣] على الكراهة لثبوت [٤] الرخصة

الشاهد يتمّ في خصوص وصل الشعر بأن يحمل النهي عنه على الكراهة.

[١] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال: أنّ الروايات الناهية المتقدّمة كانت على ثلاث طوائف، طائفة منها دلّت على حرمة الوصل، وطائفة ثانية منها دلّت على كراهته، وطائفة ثالثة منها دلّت على جوازه وقد جمع بين الأخبار الدالّة على الحرمة وبين الأخبار الدالّة على كراهة الوصل، وبين الأخبار الدالّة على جوازه: بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر، كما في رواية عبدالله بن الحسن، وبشدّة الكراهة في الوصل بشعر المرأة كما في مرسلة ابن أبي عمير، إلّا أنّ رواية « معاني الأخبار » دلّت على حرمة الأُمور الأربعة التي منها عمل الواصلة، وإنّما رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة في عمل الواصلة بقرينة الرواية الدالّة على جوازه، وحمل على الكراهة، وأمّا أعمال النامصة والواشرة والواشمة، فتكون حراماً بمقتضى قوله صلى الله عليه وآله: « **لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة، والواشرة، والواشمة، والواصلة** » إذ لا وجه لرفع اليد عن ظهور رواية « معاني الأخبار » بالنسبة إلى هذه الأُمور الثلاثة.

وملخّص الجواب: أنّه يمكن حمل ما عدا الوصل، وهو النمص، والوشر، والوشم أيضاً على الكراهة، والدليل على هذا الحمل ثبوت جواز هذه الأشياء في رواية سعد الإسكاف.

[٢] من النمص والوشر والوشم.

[٣] أي حمل الأشياء المذكورة في رواية « معاني الأخبار » على الكراهة.

[٤] اللام للتعليل، أي إنّما قلنا بأنّه يمكن حمل ما عدا الوصل، وهو النمص والوشر والوشم على الكراهة؛ لثبوت جواز مطلق الزينة بقوله: « **لا بأس**

من رواية سعد في مطلق الزينة [١]، خصوصاً [٢] مع صرف الإمام للنبويّ

للمرأة بما تزيّنت»، فمن نفي البأس عن مطلق الزينة يستكشف أنّ المراد من قوله: «**لعن الله النامصة والواشرة والواشمة**» هي الكراهة، فيحمل اللعن في الرواية على الكراهة.

[١] سواء كانت بالنمص أو الوشر أو الوشم، فتكون رواية سعد الدالّة على جواز مطلق التزيين بقوله: «**لا بأس على المرأة بما تزيّنت به...**» قرينة على حمل النهي عن ما عدا الوصل على الكراهة. وهذا شاهد ثانٍ لحمل النهي على الكراهة.

إن قلت: إنّ رواية سعد الإسكاف كيف تكون قرينة على حمل الروايات الناهية على الكراهة مع أنّها أعمّ منها؛ إذ هي دلّت على جواز مطلق التزيين، والروايات المتقدّمة دلّت على حرمة الوصل، ومقتضى القاعدة تقييد العامّ بالخاصّ، فإنّه يصلح أن يكون قرينة على العامّ، لا أنّ العامّ يكون قرينة على الخاصّ.

قلت: إنّ الملاك في تقديم أحد الدليلين على مسلك شيخنا الأنصاري الأظهريّة، ودلالة رواية سعد على الجواز أظهر عنده من دلالة الروايات المتقدّمة على الحرمة، ولذا تصلح رواية سعد أن تكون قرينة على حمل الروايات الناهية على الكراهة على مبناه.

[٢] هذا شاهد ثالث لحمل الروايات الناهية على الكراهة، ولعلّ وجه الخصوصيّة هو أنّ صرف الإمام كلمة الواصلة عن ظاهرها وحملها على الزانية يدلّ على أنّ اللعن الوارد في وصل شعر المرأة بشعر أُخرى ليس ظاهراً في الحرمة، ويكون هذا قرينة على حمله على الكراهة. بتقريب: أنّ السائل لمّا تعجّب من حكم الإمام عليه السلام بجواز مطلق التزيين للزوجة، وقال: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله

الوارد في الواصلة عن ظاهره المتّحد [١] سياقاً مع سائر ما ذكر في النبويّ. ولعلّه [٢] أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأمور.

لعن الواصلة ، أجاب عنه الإمام عليه السلام أنّ المعلون من الواصلة هي خصوص الزانية لا واصلة شعر امرأة بشعر امرأة أُخرى ، وهو عليه السلام نفى حرمة وصل الشعر وهذا قرينة على حمل الأخبار الناهية عن وصل الشعر على الكراهة.

وأورد عليه المعلّقون بأنّ صرف النبويّ عن ظاهره بالتصرّف في معنى الواصلة والمستوصلة بإرادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبويّ لاتّحاد السياق دون الكراهة.

وحاصل كلامهم : أنّ صرف الإمام عليه السلام للنبويّ عن ظاهره قرينة على كون النهي عن أعمال النامصة والواشرة والواشمة أيضاً ظاهراً في التحريم ؛ لأنّ الوصل بمعنى الزنا لو كان حراماً فتكون الفقرات الثلاث أيضاً حراماً بمقتضى وحدة السياق.

[١] صفة للواصلة ، والأنسب أن يقال : المتّحدة ، إلّا أن يقال إنّه وصف لها باعتبار تضمّنه للوصل ، ولكنّ الحقّ أنّه صفة للنبويّ الوارد في الواصلة ، وعليه فلا يرد عليه أي إشكال.

والحاصل : إذا كان النهي عن عمل الواصلة ظاهراً في الكراهة لكان النهي عن أعمال النامصة والواشمة والواشرة أيضاً ظاهراً في الكراهة ، وذلك لوحدة السياق ، فإنّ الواصلة وأخواتها وقعت في سياق واحد ، فإنّ نظم الكلام في الجميع واحد ، فإذا كان النهي عن عمل الواصلة محمولاً على الكراهة يحمل ما كان في سياقه أيضاً عليها صوناً لنظم الكلام وسياقه الظهوري.

[٢] وهذا شاهد ثالث لحمل الأدلّة الناهية على الكراهة وتماميّة الجمع المذكور. أي لعلّ حمل ما عدا الواصلة ـ وهو النمص والوشم والوشر على الكراهة ـ

مع أنّه [١] لولا الصرف لكان الواجب إمّا تخصيص الشعر [٢] بشعر المرأة

أوْلى من تخصيص عموم الرخصة الواردة في قوله عليه السلام : « **لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها** » بالأمور الثلاثة المتقدّمة .

والحاصل : أنّه يدور الأمر بين تخصيص عموم الموصول في قوله : « **بما تزيّنت** » بالقول بجواز ما تزيّنت به ، إلّا بالنمص والوشم والوشر ، أو حمل ظاهر النهي على الكراهة ، والثاني أوْلى لما قد اشتهر بينهم من أنّه لو دار الأمر بين التخصيص وغيره ، فالثاني أوْلى عملاً بأصالة عدم التخصيص .

[١] هذا شاهد رابع على تماميّة الجمع المذكور ، وهو الحمل على الكراهة ، أي لولا صرف اللعن في رواية « المعاني » عن الحرمة إلى الكراهة وصرف الإمام عليه السلام الواصلة عن ظاهرها في رواية سعد ، بل كان كلّ منهما باقياً على ظاهره لم يكن تخصيص عموم الجواز في قوله عليه السلام : « **لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها** » متعيّناً ، بل يدور الأمر بين تخصيص الشعر المستفاد من الواصلة بشعر المرأة بمعنى جعله مختصّاً به ، ورفع اليد عن عموم الموصول الشامل لغيره ، فيكون الحرام وصل شعر المرأة بشعر امرأة أُخرى ، ولا يكون وصل شعر المرأة بشعر غيرها كالمعز حراماً ـ من جهة تقييد ما دلّ على حرمة وصل شعر امرأة بشعر غيرها بذيل المرسلتين ، لصراحتهما في عدم حرمة وصل شعر المعز ـ وبين تقييد وصل الشعر بعد إبقاء الشعر على إطلاقه بما إذا كان وصل الشعر أو إحدى أخواته المذكورة في تلك الرواية في مقام التدليس كي يبقى عموم الرخصة على حاله ؛ ولا ترجيح لأحد الطرفين .

[٢] المستفاد من قوله عليه السلام : « **لعن رسول الله الواصلة والمستوصلة** » بأن يقال : إنّ المراد من لعن رسول الله الواصلة هو ما إذا وصل شعر امرأة بشعر امرأة أُخرى ، ولا يشمل ما إذا وصل شعر امرأة بشعر حيوان ، والدليل

أو تقييده [١] بما إذا كان هو أو إحدى أخواته في مقام التدليس ، فلا [٢] دليل على تحريمها في غير مقام التدليس ،

على هذا التخصيص مرسلتان :

مرسلة ابن أبي عمير ، حيث قال : « **ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، وأمّا شعر المعز فلا بأس بأن يوصله بشعر المرأة** » ، ومرسلة « الفقيه » بمضمون المرسلة المتقدّمة .

[١] أي تقييد الشعر بأن يقال : إنّ النهي عن وصل الشعر أو عن إحدى أخواته من النمص والوشم والوشر مقيّد بما إذا كان الوصل أو أحد أخواتها كالنمص والوشم والوشر في مقام التدليس ، فإنّها تكون حراماً بعنوان أنّها من مصاديق التدليس ، لا بعناوينها الأوّليّة .

وإنّما قال في المتن : « تخصيص الشعر بشعر المرأة وتقييده بالنسبة إلى التدليس » ، لأنّ الرواية الدالّة على حرمة وصل الشعر تدلّ بالعموم على حرمة وصل شعر المرأة بجميع أفراده ، سواء كان وصلاً بشعر المرأة أو بشعر غيرها ، وبالإطلاق على حرمته ، سواء كان في مقام التدليس أم لا ، ولذا قد عبّر بتخصيص الشعر بشعر المرأة ، وبتقييده بما إذا كان في مقام التدليس .

إن شئت فقل : إنّ قوله : « **لعن الله الواصلة** » له عموم أفرادي وإطلاق أحوالي وقد خصّص العموم بالمرسلتين بالنسبة إلى بعض أفراده وهو شعر المرأة ، والإطلاق ببعض أحواله وهو التدليس .

أقول : إنّ المخصّص بالنسبة إلى العموم الافرادي عبارة عن المرسلتين ، وأمّا التقييد بمقام التدليس فلا دليل عليه ، إلّا أن يدّعى قيام الإجماع على عدم حرمة الأمور الأربعة إذا لم يكن فاعلها في مقام التدليس .

[٢] تفريع على قوله : « أو تقييدة » ، أي إذا قيّد حرمة وصل الشعر وكذا حرمة

كفعل [١] المرأة المزوّجة ذلك [٢] لزوجها ، خصوصاً [٣] بملاحظة ما في رواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام عن المرأة تحفّ [٤] الشعر عن وجهها ؟

قال : لا بأس .

وهذه أيضاً [٥] قرينة على صرف إطلاق لعن النامصة في النبويّ عن ظاهره بإرادة التدليس أو الحمل على الكراهة .

أخواته بما إذا كان الواصلة وأخواتها من النامصة والواشرة والواشمة في مقام التدليس ، فلا دليل على حرمة وصل الشعر وأخواتها إذا لم يصدق عليها عنوان التدليس .

[١] مثال للمنفي ، وهو ما إذا لم تكن المرأة في مقام التدليس ، كما إذا زيّنت المرأة المزوّجة نفسها لزوجها بوصل شعرها بشعر امرأة أُخرى ، أو بنمص أو بوشم أو بوشر ، فإنّ الزينة لزوجها حلال ، ولا ينطبق عليها عنوان التدليس .

[٢] مفعول لقوله : « كفعل » ، وهو إشارة إلى أحد الأُمور الأربعة .

[٣] هذا شاهد خامس على أنّ النهي عن النمص يكون ظاهراً في الكراهة ويحمل النهي عن الباقي أيضاً على الكراهة لوحدة السياق .

[٤] مضارع معلوم من حفّ يحفّ حفّاً ، كقوله : مدّ يمدّ مدّاً ، أي أزالت الشعر عن وجهها ، سواء بالنتف كي ينطبق على النمص أو بغيره .

[٥] أي كما أنّ ثبوت الرخصة في رواية سعد في مطلق الزينة قرينة ـ على حمل جميع ما عدا الواصل في رواية « معاني الأخبار » على الكراهة أو التدليس ، ومنها إطلاق لعن النامصة ـ كذلك هذه الرواية ، أي رواية عليّ بن جعفر أيضاً قرينة على صرف إطلاق لعن النامصة في النبويّ إلى أحد الأمرين ، من التقييد بصورة التدليس ، أو الحمل على الكراهة ، فيكون نتف الشعر وإزالته عن

نعم[١]، قد يشكل الأمر[٢] في وشم الأطفال من حيث أنّه إيذاء لهم بغير مصلحة، بناءً[٣] على أن لا مصلحة فيه لغير المرأة المتزوّجة إلّا التدليس بإظهار[٤] شدّة بياض البدن وصفاته بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن.

لكنّ[٥] الإنصاف أنّ كون ذلك[٦] تدليساً مشكل، بل ممنوع، بل هو[٧] تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزيين لا[٨] موهم لما ليس في البدن

الوجه حراماً إذا كان معنوناً بعنوان التدليس، أو يحمل النهي عنه على الكراهة.

[١] استثناء عمّا ذكره من حمل النهي عن الوشم على الكراهة.

[٢] وهو الحكم بكراهة الوشم في بدن الأطفال.

[٣] أي كون الوشم إيذاء للأطفال بغير وجود مصلحة لهم في الوشم مبني على عدم وجود مصلحة في الوشم لغير المرأة المتزوّجة، وأن يكون مصلحتهم في الوشم منحصرة بالتدليس، وأمّا إذا كان فيه مصلحة محلّلة لهم كتزيينهم الموجب لزيادة جمالهم الموجب لرغبة نكاحهم بعد البلوغ مع معلوميّة أنّ مقداراً من الجمال نشأ من الوشم فلا يكون أيّ إشكال في الوشم.

[٤] كلمة «الباء» للتبيين لكيفيّة تحقّق التدليس.

[٥] استدراك عمّا ذكره من احتمال كون وشم الأطفال مصداقاً للتدليس.

[٦] أي كون الوشم مصداقاً للتدليس مشكل.

[٧] أي الوشم ـ من حيث أنّه يوجب خلط بياض البدن بالخضرة الحاصلة من الوشم الحاصل من تغريز البدن أو الوجه بالإبرة ـ تزيين للمرأة.

[٨] أي لا يكون الوشم سبباً لإيجاد الوهم والخيال في الشخص الذي هو في

واقعاً من البياض والصفاء. نعم، مثل نقش الأيدي والأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه [٢] إرادة إيهام بياض البدن وصفائه، ومثله [٣] الخطّ الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهّم [٤] طولهما وتقوّسهما [٥]. ثمّ إنّ التدليس بما ذكرنا [٦] إنّما يحصل بمجرّد رغبة الخاطب أو المشتري،

مقام التزويج بأن يتخيّل في بدنها بياضاً وصفاء مع أنّه لم يكن كذلك، بل سبب لتزيين بدنها، وهو يكون كسائر التزيينات من الكحل وغيره، ولا يعدّ مصداقاً للتدليس.

[٢] أي في مثل نقش الأيدي، أي يمكن أن يكون الغالب في النقش المذكور أنّ الموجد له أراد من إيجاده أن يوجد الوهم والخيال بحيث يتخيّل الذي يريد تزويجها بياض وصفاء بدنها، ولم يكن قصده منه التزيين الطبيعي من إيجاد النقش المذكور.

[٣] أي مثل نقش الأيدي والأرجل بشيء سواد الخطّ الأسود فوق الحاجبين، فكما أنّ إيجاد النقش في البدن يوجب التدليس غالباً، كذلك إيجاد الخطّ الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالخطّ الأسود يوجب التدليس غالباً.

[٤] أي الخطّ الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين إنّما يكون تدليساً إذا كان غرضها منه أن توجد الوهم والخيال في غيرها بأنّها ذات حاجب طويل.

[٥] أي تقوّس الحاجبين وكونهما هلاليّين حيث أنّ بعض النساء حواجبهنّ قليلة، فهذه العمليّة تسبّب خطّاً هلاليّاً يشبه الحواجب الطبيعيّة، فيتوهّم الغير أنّها ذات حاجب طويل وهلالي فتكون موجبة للتدليس.

[٦] أي التدليس الحاصل بالوصل والنمص والوشم والوشر وغرضه بيان الفرق

وإن علمنا أنّ هذا البياض والصفاء ليس واقعيّاً، بل حدث بواسطة هذه الأُمور، فلا [١] يقال: إنّها ليست بتدليس لعدم [٢] خفاء أثرها على الناظر.

بين التدليس الحاصل بسبب هذه الأمور وبين التدليس الحاصل في المعاملات وغيرها: بأنّ التدليس بسبب هذه الأمور يحصل بمجرّد كون هذه الأُمور سبباً لرغبة الخاطب أو المشتري بحيث لو لم تكن هذه الأمور موجودة لما رغب إليها ولم يقدم على الزواج بها أو شرائها، ولم يعتبر فيه في خصوص المقام كتمان العيب أو إظهار ما ليس فيها مع جهل الخاطب به، بل يحصل التدليس بمجرّد إيجاد الرغبة فيه وإن علم بالواقع.

أقول: إنّ صدق التدليس مع العلم بالواقع بمجرّد كون هذه الأمور سبباً للرغبة أمر مشكل، كما سيأتي تحقيقه في محلّه.

[١] أي إذا علمت أنّ التدليس يحصل بمجرّد رغبة الخاطب... فلا يقال إنّ هذه الأُمور ليست من مصاديق التدليس.

[٢] تعليل للمنفيّ، أي لا يصدق التدليس على الأُمور الأربعة المذكورة؛ لأنّ الخاطب أو المشتري يعلم بأنّ هذه الآثار من البياض، والصفاء في البدن من آثارها، وليست من آثار نفس البدن، فلم يكتم عليه شيء كي يصدق عليه التدليس؛ لأنّ المعيار في صدق التدليس في خصوص المقام ليس كتمان العيب أو إظهار ما ليس في الواقع مع جهل الخاطب به، بل حصول الرغبة، وهو موجود في المقام على الفرض. وقد عرفت أنّ مجرّد حصول الرغبة ليس بتدليس.

قال المحقّق الايرواني: «إنّ التدليس هو تلبيس الأمر على الغير بإظهار كمال ليس فيه، وأمّا ترغيب الخاطب والمشتري بسبب التزيين فهو أجنبيّ عن التدليس وليس بحرام قطعاً.

وحينئذٍ [١] فينبغي أن يعدّ من التدليس: لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمر أو الخضر [٢] الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه [٣]، والله العالم.

ثمّ إنّ المرسلة المتقدّمة عن «الفقيه» [٤] دلّت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأُجرة المعيّنة، وحكى الفتوى به [٥] عن «المقنع» وغيره. والمراد بقوله: «إذا قبلت ما تُعطى» البناء على ذلك [٦] حين العمل،

---

[١] أي حينما علمت أنّ المعيار في تحقّق مفهوم التدليس في المقام هو مجرّد الرغبة والميل إلى المرأة بسبب هذه الأمور بحيث لولاها لما حصل الميل والرغبة إليها، وليس المعيار كتمان العيب والجهل بالواقع.

[٢] جمع الأحمر والأخضر، أي الثوب الأحمر والثوب الأخضر.

[٣] لأنّ ظهور بياض البدن وصفائه موجب للرغبة والميل إليها، وهو المعيار في صدق التدليس.

[٤] حيث قال عليه السلام: **«لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلت ما تُعطى»**، فإنّ مفهوم هذه المرسلة هو أنّها إذا شارطت الأُجرة ولم تقبل ما تُعطى، بل طلبت منها أُجرة معيّنة، ففيه بأس، وظاهره وإن كان الحرمة، ولكنّ شيخنا الأنصاري حمله على الكراهة.

[٥] أي بالكراهة، والأحسن أن يقال بها.

[٦] أي بناء المرأة الماشطة من أوّل الأمر وحين الشروع في العمل على عدم اشتراط الأُجرة المعيّنة وأن تقبل بكلّ ما يُعطى لها، ففي هذا الفرض تكون الكراهة منتفية بمقتضى قوله عليه السلام: **«لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلت ما تُعطى»**، ومفهومه أنّها إذا لم تكن بانية حين العمل أن تقبل ما يُعطى لها، بل اشترطت أُجرة معيّنة حين الشروع في العمل، ولكنّها قبلت ما يُعطى

وإلّا [١] فلا يلحق العمل [٢] بعد وقوعه مايوجب كراهته. ثمّ إنّ أولويّة [٣] قبول ما يُعطى وعدم مطالبة الزائد إمّا لأنّ الغالب عدم نقص ما تُعطى عن

لها بعد العمل ورضيت به، فيكون كسب الماشطة مكروهاً، والبناء على قبول ما يُعطى لها بعد الكراهة؛ إذ المفروض أنها حين المعاملة وحين الشروع بالعمل اشترطت عليها أُجرة معيّنة فوقعت المعاملة مكروهة، والبناء بعدها على قبول ما يُعطى لها لا يرفع الكراهة؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه.

[١] أي وإن لم يكن بناء الماشطة من أوّل الأمر على اشتراط أُجرة معيّنة، بل كان بناؤها على قبول ما يُعطى لها بلا اشتراط أُجرة معيّنة، وإنّما طالبتها بعد العمل فلا تكون المعاملة المذكورة مكروهة.

[٢] مفعول لقوله: «يلحق» وقوله: «ما» فاعل له، أي بعد ما كانت حين العمل بانيةً على عدم اشتراط أُجرة معيّنة لا يلحق العمل المذكور بعد وقوعه غير مكروه ما يوجب كراهته؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، فإذا وقع مباحاً لا ينقلب عمّا هو عليه، وكذلك لو وقع مكروهاً حين العمل لا ينقلب عمّا هو عليه.

[٣] جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال هو: أنّ المستفاد ممّا ذكرت أولويّة قبول ما تُعطى من قِبلها، ومقتضى الأولويّة المذكورة جواز مطالبة الماشطة بالزيادة عمّا أعطته المرأة، وكيف يجمع بين أولويّة قبول ما تُعطى وبين جواز المطالبة، فإنّ الحقّ لو لم يثبت للماشطة، فما معنى جواز مطالبتها بالزيادة.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري بوجوه ثلاثة:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: إمّا لأنّ الغالب عدم نقص ما تُعطى عن أُجرة مثل العمل... وملخّص الجواب: أنّ مقتضى أولويّة قبول ما تُعطى ليس جواز المطالبة، وإن ندب الشارع لهم ترك المطالبة لأجل أنّ الناس غالباً لا يعطون

أُجرة مثل العمل ، إلّا أنّ مثل الحجّام والختّان ونحوهم كثيراً ما يتوقّعون أزيد ممّا يستحقّون ـ خصوصاً من أُولي المروءة [١] والثروة [٢] ـ، وربما يبادرون [٣] إلى هتك العرض إذا منعوا [٤] ، و [٥] لا يعطون ما يتوقّعون من الزيادة أو بعضه [٦] إلّا استحياءً وصيانة للعِرض ، وهذا [٧] لا يخلو

فيه أقلّ ممّا يستحقّون . هذا من ناحية .

ومن ناحية أُخرى : لمّا كان الغالب في الماشطة والحجّام والختّان ونحوهم توقّع الزيادة عن حقّهم ، فندب الشارع لهم ترك المطالبة بالزيادة المتوقّعة التي كثيراً ما تجرّ إلى الحزازات ، فيحمل الأولويّة المستفادة من كلام الشارع على الغالب الذين لا يعطون فيه أقلّ ممّا يستحقّون ، فلا يشمل أولويّة القبول الصورة التي تُعطى فيها أقلّ ممّا يستحقّون ، فلهم حينئذٍ المطالبة بالزيادة عمّا يعطون التي يستحقّونها بلاكراهة فيها ، وبلا أولويّة القبول لما يُعطى .

[١] وهم ذوو الوجاهة والشرف وإن لم يكونوا أثرياء بالفعل .

[٢] وإن لم يكونوا من أهل الشرف والوجاهة .

[٣] أي الماشطة والحجّام والختّان ربما يقدمون بسرعة على هتك عرض الناس .

[٤] بصيغة المجهول ، إذا منعوا ممّا يتوقّعون من الزيادة .

[٥] كلمة « الواو » استئنافيّة ، وليست عاطفة ، وكلمة « لا يعطون » مضارع مجهول وحذف فاعله ، وهو أُولي المروءة والثروة ، أي لا يُعطى أُولو المروءة والثروة ما يتوقّع الماشطة والحجّام والختّان من الزيادة على أُجرة المثل إلّا لأجل أنّهم يستحيون منهم أو لأجل حفظ عِرضهم ، والمراد بالعِرض هنا معناه الأعمّ ، وهو كلّ شيء تمسّ به كرامة الرجل وشخصيّته .

[٦] أي يعطون بعض ما يتوقّعون من الزيادة استحياءً منهم .

[٧] أي ما يتوقّعون من الزيادة ويأخذونه محلّ شبهة لأنّ المأخوذ حياءً

عن شبهة ، فأمروا [١] في الشريعة الإسلاميّة بالقناعة بما يعطون ، وترك [٢] مطالبة الزائد ، فلا [٣] ينافي ذلك [٤] جواز مطالبة الزائد والامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتّفق كونه [٥] دون اُجرة المثل .

وإمّا لأنّ [٦] المشارطة

كالمأخوذ غصباً .

[١] بصيغة ماضٍ مجهول ، أي الماشطة والحجّام والختّان مأمورون بالقناعة بما يُعطى إليهم .

[٢] عطف على قوله : « بالقناعة » ، أي هم مأمورون بترك مطالبة الزائد عمّا يعطون إليهم .

[٣] جواب عن سؤال مقدّر ، وحاصل السؤال : إنّ الأصناف المذكورين لو كانوا مأمورين في الشريعة بالقناعة بما يعطون ، فكيف يجوز لهم مطالبة الزائد إذا اُعطي لهم أقلّ من اُجرة المثل .

وملخّص الجواب عنه : أنّ الأمر بالقناعة بما يعطون وترك مطالبة الزائد محمول على الغالب ؛ لأنّ الغالب عدم نقص ما يُعطى عن اُجرة المثل والنهي عن مطالبة الزائد ناظر إلى ما إذا كان المطلوب زائداً عن اُجرة المثل ، وأمّا إذا كان ما اُعطي لهم أقلّ من اُجرة المثل ، فلا مانع من مطالبة الزائد عمّا اُعطي لهم ، بل هي ليست في الحقيقة مطالبة الزائد ، وإنّما هي مطالبة لحقّهم .

[٤] أي كونهم مأمورين بالقناعة وترك مطالبة الزائد .

[٥] أي إذا اتّفق كون ما يُعطى إليهم أقلّ من اُجرة المثل .

[٦] هذا إشارة إلى **الوجه الثاني** من الوجوه الثلاثة التي ذكرها شيخنا الأنصاري جواباً عن سؤال مقدّر ، وهو : وجود التنافي بين ثبوت الاستحقاق وأولويّة

في مثل هذه الأُمور [٢] لا تليق بشأن كثير من الأشخاص لأنّ المماكسة [٣] فيها خلاف المروءة، والمسامحة [٤] فيها قد لا تكون مصلحة لكثرة طمع هذه الأصناف [٥]، فأُمروا [٦] بترك المشارطة

عدم المطالبة.

وملخّص الجواب: أنّا لا نسلّم المنافاة بين ثبوت الاستحقاق وأولويّة عدم المطالبة، بل يمكن أن يكونوا مستحقّين للأُجرة الزائدة، ومع ذلك يكون الأوْلى لهم عدم المطالبة؛ لأنّ المشارطة والمماكسة في مثل تلك الأمور لا تناسب المحترمين من ذوي المجد والفخامة، كما أنّ المسامحة فيها ربما توجب المطالبة بأضعاف أُجرة المثل، فلذلك أمر الشارع أصحاب هذه الأعمال بترك المشارطة والرضا بما يعطى لهم. وهذا كلّه لا ينافي جواز المطالبة بالزائد والامتناع عن قبول ما يُعطى إذا اتّفق كونه أقّل من أُجرة المثل، إذ لا يجوز الإعطاء أقلّ من ذلك لاحترام عملهم، فيكون المقام نظير ما ورد من أنّه يستحبّ للبائع أن يأخذ الأقلّ ويعطي الأكثر.

[٢] أي في المشط والختان والحجامة.

[٣] مصدر باب المفاعلة، ماكسه، أي استحطّ الثمن واستنقصه.

[٤] أي مسامحة أهل الشرف والوجاهة الموجبة لازدياد أطماعهم في الأُمور المذكورة.

[٥] ربما تكون المسامحة في الأمور المذكورة مؤدّية إلى هتكهم والإساءة إليهم من قِبل أهل الحرف.

[٦] ماضٍ مجهول. كلمة «الفاء» للتفريع، وهذه الجملة متفرّعة على المشارطة والمسامحة، أي لأجل أنّ المشارطة لا تليق بشأن الأشخاص والمسامحة قد لا تكون في مصلحتهم، فالحجّام والختّان والماشطة صاروا مأمورين

والإقدام [١] على العمل بأقلّ ما يُعطى وقبوله [٢]. و [٣] ترك مطالبة الزائد مستحبٌ للعامل، وإن [٤] وجب على من عمل [٥] له إيفاء [٦] تمام ما يستحقّه [٧] من أُجرة المثل، فهو [٨] مكلّف وجوباً بالإيفاء، والعامل [٩]

بترك المشارطة.

[١] أي هم مأمورون بالإقدام على العمل من الختانة ونحوها بازاء أقلّ ما يُعطى لهم.

[٢] أي فامروا بقبول أقلّ ما يُعطى.

[٣] أي كلمة «الواو» استئنافيّة. وقوله: «وترك» مبتدأ، وخبره قوله: «مستحبّ».

[٤] كلمة «إن» وصليّة، أي يستحبّ للعامل بهذه الأعمال من الختانة والحجامة ونحوهما أن يترك مطالبة الزائد ممّا يعطى له، ويجب على الأشخاص الذين عملت لهم العمليّة المذكورة أداء حقّ أهل الحرف المذكورة وإيفاؤهم ما يستحقّون من أُجرة المثل.

[٥] ماضٍ مجهول، والمراد ممّن عمل له الأشخاص الذين تقع عملية الختّان والحجامة لهم.

[٦] فاعل لقوله: «وجب»، أي وجب على الأشخاص الذين يكون عمل الختان ونحوه لهم أداء تمام ما يستحقّه العامل ـ كالختّان ـ من أُجرة المثل.

[٧] ضمير الفاعل في قوله: «يستحقّه» يرجع إلى العامل، وضمير المفعول إلى الموصول الذي يراد به أُجرة المثل، أي تمام أُجرة المثل التي يستحقّها العامل.

[٨] مرجع الضمير «من» الموصولة، أي من عمل له عمليّة الختان ـ مثلاً ـ وجب عليه إيفاء حقّ أهل الحرف المذكورة.

[٩] وهم أهل الحرف الثلاثة ونحوها.

مكلّف ندباً بالسكوت وترك [١] المطالبة، خصوصاً [٢] على ما يعتاده هؤلاء [٣] من [٤] سوء الاقتضاء، أو [٥] لأنّ الأوْلى في حقّ العامل قصد التبرّع بالعمل وقبول ما يُعطى على وجه التبرّع أيضاً [٦]، فلا [٧] ينافي ذلك ما ورد من قوله ﷺ: «لا تستعملنّ أجيراً حتّى تقاطعه».

---

[١] بالجرّ عطفاً على مدخول «باء» الجارّة، أي العامل مكلّف بترك مطالبة الزائد.

[٢] أي هذا التكليف يتأكّد في حقّ هؤلاء الأشخاص الذين اعتادوا أن يطلبوا حقوقهم بالكلمات الخشنة.

[٣] أي الماشطة والحجّام والختّان.

[٤] بيان للموصول في قوله: «على ما يعتاده»، ومعنى سوء الاقتضاء سوء الطبع والخلق من هؤلاء عند مطالبتهم، حيث إنّهم متعوّدون على الكلمات الخشنة التي لا تناسب أهل المروءة.

[٥] هذا إشارة إلى **الوجه الثالث** من الوجوه التي ذكرها الشيخ الأنصاري في وجه الجمع بين أولويّة قبول ما يعطى وبين استحقاق الأُجرة الزائدة عمّا يعطى إليه. وملخّصه: أن يكون المراد من أولويّة قبول أهل الحرف الثلاث ما يعطى إليهم أن يتبرّعوا بالعمل ويقبلون ما يعطون إليهم على وجه التبرّع.

[٦] أي كما أنّ الأوْلى في حقّ العامل قصد التبرّع بعمله بأنّه يبني على أنّه ماشط مجاناً كذلك أن يبني على أنّه قبل ما يعطى إليه مجّاناً، لا أنّه أخذه بازاء عمله.

[٧] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال: أنّه كيف يمكن الجمع بين أمر الشارع بقصد التبرّع من أهل الحرف الثلاث وبين قوله ﷺ: «**لا تستعملنّ أجيراً حتّى تقاطعه**»؛ إذ المستفاد من الحديث أولويّة تعيين الأُجرة وهي تنافي أولويّة قصد التبرّع الذي لا يجتمع مع الأُجرة.

• • • • • • • • • • • • •

وملخّص الجواب : أنّ الذي يستحبّ عليه قصد التبرّع هو العامل ، والذي يستحبّ تعيين اُجرته هو الأجير ، وعليه فالمرسلة الدالّة على أنّ الأولى بالعامل أن يقصد التبرّع خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً ؛ لأنّ العامل غير الأجير ، فيكون خروج الأجير عن المرسلة تخصّصاً لا تخصيصاً ، وعلى تقدير شمول العامل للأجير أيضاً يكون الأجير خارجاً عن المرسلة الدالّة على استحباب قصد التبرّع على العامل بالتخصيص ، وعلى أي تقدير لا تنافي بين استحباب قصد التبرّع في حقّ العامل وبين استحباب تعيين اُجرة الأجير .

« التحقيق »

وملخّص كلام شيخنا الأنصاري : أنّ البحث في هذا النوع الرابع وإن كان شاملاً لجميع الأعمال المحرّمة التي هي قابلة لأن يبذل المال بازائها ، وأن تقع المعاوضة عليها ، إلّا أنّه قد جرت عادة الأصحاب بالبحث عن جملة من الأعمال المحرّمة في مقدّمة أبحاث التجارة ، وهو ﷺ قد تبعهم بذكر أكثرها في ضمن مسائل بترتيب حروف التهجّي ، وشرع من حرف التاء حيث قال : « المسألة الأُولى في تدليس الماشطة... »[١] .

يقع الكلام تارة في حرمة نفس هذا العمل وهو تمشيط الماشطة بعنوانه الأوّلي أو بعنوانه الثانوي ، وهو عنوان التدليس ، وأُخرى في حرمة التكسّب به تكليفاً ، وثالثة : في صحّة المعاوضة عليه وبطلانه ، ورابعة : في حرمة الثمن بعنوان كونه ثمن الحرام .

---

(١) مصباح الفقاهة : ١ : ١٩٨ .

• • • • • • • • • • • • •

فيقع الكلام هنا في فروع :

الفرع الأوّل: في حرمة عمل التمشيط في حدّ نفسه وجوازه .

قال الأُستاذ الأعظم : «إنّه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق ، بل يتجلّى من الأخبار الكثيرة جوازه » .

أقول: إنّ عمدتها ما رواه محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أمّ حبيب الخافضة ، فقال صلى الله عليه وآله لها : **أدني منّي يا أمّ عطيّة ، إذا أنت قنّيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة ، فإنّ الخرقة تذهب بماء الوجه**»[1] ، وهي صحيحة ، وأمّا باقي الروايات فإنّها كلّها ضعاف .

وكيف كان يكفي للجواز عدم قيام دليل على المنع ؛ إذ معه تجري البراءة العقليّة والنقليّة .

وقال شيخنا الأنصاري : « يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير ، وظاهرها المنع ، ولو في غير مقام التدليس » .

أقول: إنّ المستفاد من الروايات أنّ الممنوع أُمور : مسح الوجه بالخرقة والوصل والنمص والوشم والوشر .

منها: مرسلة ابن أبي عمير : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «**فإذا مشطت فلا تجلّي الوجه بالخرقة ، فإنّها تذهب بماء الوجه ، ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها**»[2] ، وقد تمسّك شيخنا الأنصاري بهذه الرواية على حرمة وصل الشعر بشعر الغير ، وهذه الرواية تامّة الدلالة ، إلّا أنّها مخدوشة سنداً لعدم توثيق عليّ بن أحمد بن أشيم ،

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢ .

• • • • • • • • • • • • • •

ولكونها مرسلة. والشيخ قد اعتمد عليها لرواية أحمد بن محمّد بن عيسى عنه، ولأنّ مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده، فإنّه ممّن يعلم بأنّه لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة، إلّا أنّ كلا الأمرين غير تامّ، فإنّ مجرّد رواية أحمد بن محمّد بن عيسى لا يدلّ على توثيق شخص، وأنّ مراسيل ابن أبي عمير ليست كمسانيده، وتحقيقه في محلّه. فهذه الرواية ساقطة عن الاعتبار.

ومنها: مرسلة «الفقيه»: **«ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها»**.

قال الأستاذ الأعظم: «إنّها ضعيفة السند، فلا يجوز الاستدلال بها على الحرمة». نعم، لا بأس بالاستدلال بها على الكراهة بناءً على شمول أخبار «من بلغ» للمكروهات.

وفيه: أنّ «أخبار مَن بلغ» على تقدير شمولها للمكروهات تدلّ على ثبوت الكراهة بالخبر الضعيف بعد الفراغ عن كونه ظاهراً في الكراهة. وأمّا الخبر الضعيف الذي يكون ظاهراً في الحرمة فلا يحمل على الكراهة حتّى لو قلنا بأنّ أخبار من بلغ تشمل المكروهات. أضف إليه: أنّ شمولها لها أوّل الكلام.

ومنها: ما عن «معاني الأخبار» بسنده عن عليّ بن غراب الدالّة على لعن عدّة أصناف منها الواصلة، وقد فسّرها عليّ بن غراب بالتي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها[1]، كما عرفت من الحديث في متن الكتاب، ولا حاجة إلى الإعادة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ تفسير ابن غراب لا يكون حجّة، وإنّما التفسير يكون حجّة لو صدر من المعصوم، لا من مثل ابن غراب.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

• • • • • • • • • • • • •

وثانياً: على تقدير تماميّة الرواية في الدلالة والسند تكون معارضة لروايتي سعد الإسكاف والاحتجاج اللتين فسّرت الواصلة والموصلة فيهما بمعنى آخر، بل يمكن أن يقال: إنّ رواية سعد شارحة للمراد من الواصلة وحاكمة على رواية «المعاني». نعم، معارضة لتفسير ابن غراب.

وقال الأُستاذ الأعظم: «ويحتمل قريباً أنّ ابن غراب أخذ هذا التفسير من العامّة، فإنّ مضمونه مذكور في (سنن البيهقي)».

وثالثاً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا وسلّمنا اعتبار تفسير عليّ بن غراب، ولكن الحديث ضعيف بشخص آخر، وهو بهلول أبو تميم.

ورابعاً: إنّ الحديث ليس تامّاً من حيث الدلالة، فإنّ اللعن المذكور في الرواية لا يدلّ على الحرمة، لأنّه طلب البعد من الله، ومن الواضح أنّ فاعل الفعل المكروه بعيد منه بمقدار فعله، فغاية ما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله: «**لعن الله الواصلة**» أنّ الوصل مكروه، وفاعل هذا الفعل بعيد منه، وهذا أعمّ من الحرمة.

وقال الأُستاذ الأعظم: «بل يمكن أن يقال: إنّ اللعن يجتمع مع الإباحة ويكون اللعن باعتبار لازم هذه الأفعال من حصول إغراء الفسّاق بالنظر إليهنّ، فإذا حصل الأمن من ذلك لم يمكن بفعله بأس»[1].

وخامساً: لو أغمضنا عمّا ذكرناه من عدم دلالة اللعن على الحرمة غاية الأمر ليس صريحاً فيها بل يكون ظاهراً فيها، فيرفع اليد عن الظهور، ويحمل على الكراهة إذا تعارض بما يدلّ على الجواز، كما هو مقتضى الجمع بين الروايات.

وتوضيح ذلك: أنّ الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأة أُخرى على

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٠٤.

• • • • • • • • • • • • •

ثلاث طوائف :

الأُولى: ما دلّ على الجواز مطلقاً ،كرواية سعد الإسكاف ، حيث قال : « **لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها** » ، وكرواية « الاحتجاج » المتقدّمة .

الثانية: ما دلّ على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها ، حيث قال : « **ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، وأمّا شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة** » .

الثالثة: ما تظهر منها الحرمة في مطلق وصل الشعر بالشعر ،كجملة من الروايات المتقدّمة ، وهي مرسلة ابن أبي عمير وخبر عليّ ، وفيهما : « **لا تصلي الشعر بالشعر** » ، وإطلاق ما ورد في لعن الواصلة والموصولة من طرق الفريقين على تفسير العامّة وتفسير عليّ بن غراب ، وقد جمع شيخنا الأنصاري بين هذه الطوائف الثلاث بكراهة الوصل بالشعر مطلقاً ، وشدّتها في الوصل بشعر امرأة أُخرى ، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قد جمع بينها بتقريب آخر ، حيث قال : « إنّ ما دلّ على المنع مطلقاً كالطائفة الثالثة يقيّد بذيل الطائفة الثانية الدالّة على جواز وصل شعر المرأة بشعر المعز ، وأيضاً ما دلّ على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أُخرى ـكمرسلة « الفقيه » ـ يحمل على الكراهة لما دلّ على جواز تزيين المرأة لزوجها مطلقاً ، وهو قوله : **لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها** ، سواء كان التزيين للزوج بوصل الشعر بالشعر أو بغيره » .

إن قلت: إنّ ما دلّ على حرمة وصل شعر بشعر امرأة أُخرى دلّ على حرمة هذا القسم من التزيين ، سواء كان لزوجها أم لا ، وما دلّ على جواز تزيين المرأة لزوجها دلّ عليه ، سواء كان بوصل الشعر أم بغيره ، فيقع التعارض بينهما فيما إذا كان وصل الشعر لزوجها ، فيقال : إنّ ما دلّ على الجواز نصّ فيه فيكون قرينة على حمل النهي عن وصل الشعر على الكراهة لو كان لزوجها ، وأمّا لو لم يكن

لزوجها فتبقى الحرمة على حالها والتزيين بغير وصل الشعر يكون مباحاً.

قلت: الأمر وإن كان كذلك، إلّا أنّ الاستدلال بالجواز يكون بتقريب آخر، وهو أنّ رواية سعد الإسكاف وإن كانت بصراحتها تدفع توهّم السائل من حيث الموضوع، وهو إرادة وصل الشعر بالشعر من الواصلة والموصولة، ولكنّها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الإمام عليه السلام أن يدفع توهّم السائل من حيث الحكم فيقول له مثلاً: أنّ وصل شعر المرأة بشعر امرأة أُخرى حرام.

أضف إليه: أنّ رواية سعد وإن كانت واردة في مورد زينة المرأة لزوجها، إلّا أنّه من المقطوع به أنّ جواز تزيين المرأة لزوجها لا يسوّغ التزيين بالمحرم، فيعلم من ذلك أنّ وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان جائزاً، سواء كان لزوجها أم لا، ولكن يرجع النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق؛ لأنّ ما دلّ على حرمة وصل الشعر بشعر امرأة أُخرى أخصّ ممّا دلّ على جواز التزيين، فيكون ما دلّ على حرمة وصل الشعر مخصّصاً لما دلّ على جواز التزيين، فتكون النتيجة جواز التزيين إلّا بوصل الشعر بشعر امرأة أُخرى، والعمدة هو التقريب الأوّل.

إن قلت: إنّ لعن الواصلة في النبويّ صريح في الحرمة، فلا يجوز حمله على الكراهة.

قلت: قد تقدّم أنّه ليس صريحاً فيها، بل ظهوره فيها أيضاً محلّ تأمّل عند الايرواني، وعلى تقدير انعقاد الظهور له في الحرمة يحمل على الكراهة بالتقريب الذي ذكرناه.

هذا كلّه على تقدير تماميّة سند الروايات، إلّا أنّها ضعاف كلّها، ومعه لا يصل المجال إلى الجمع الدلالي.

• • • • • • • • • • • • •

أمّا الطائفة الأُولى الدالّة على الجواز فهي عبارة عن رواية[١] سعد الإسكاف المتقدّمة، والسند ضعيف بسعد، ورواية «الاحتجاج» حيث قال: «**وإن كان شعراً فلا خير فيه**»، فإنّها دلّت على الكراهة، وهي ضعيفة بيحيى بن مهران وعبدالله ابن الحسن.

أمّا الطائفة الثانية الدالّة على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها، كشعر المعز فهي كمرسلة «الفقيه»، وهذه الرواية أيضاً ضعيفة بإرسالها.

أمّا الطائفة الثالثة التي دلّت على حرمة وصل الشعر بالشعر على إطلاقه، فهي كمرسلة ابن أبي عمير، إلّا أنّها مرسلة، ولا نقبل ما يقال في حقّه من أنّ مراسيله كمسانيده[٢].

وكرواية القاسم بن محمّد، عن عليّ، قال: «سألته ـ إلى أن قال: ـ **لا تصل الشعر بالشعر**»[٣]، والسند ضعيف بقاسم.

وكمرسلة الصدوق من التفصيل فيها بين الوصل بشعر المرأة وبين الوصل بغيره[٤].

وكرواية ابن غراب[٥]، وهي ضعيفة به.

وكيفما كان فالروايات الواردة في الباب ضعاف، فلا موضوع للجمع بينها فيصل المجال إلى الأصل العملي، ومقتضاه جواز وصل الشعر بالشعر، وكذا جواز التمشيط. إذن فتكون هذه المسألة خارجة عن مبحث ما يحرم الاكتساب به لكونه

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
(٥) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

. . . .

عملاً محرّماً، تخصّصاً.

هذا تمام الكلام في حرمة التمشيط ووصل الشعر بالشعر بالعنوان الأوّلي.

الفرع الثاني: في حرمة التمشيط ووصل الشعر بالشعر بالعنوان الثانوي، وهو من باب انطباق عنوان التدليس عيله.

قال الأُستاذ الأعظم: «إنّه لا دليل على حرمة التدليس إلّا في بيع أو شراء أو تزويج وذلك للروايات الخاصّة، يأتي ذكرها في مبحث الغشّ، بل ربّما يكون التدليس مطلوباً للعقلاء في بعض الموارد، كتزيين الدور والألبسة وغيرهما لإظهار الشوكة والعظمة ونحوهما.

نعم، لو قلنا بحرمة الإعانة على الإثم لكان تزيين المرأة التي في معرض التزويج والأمتعة التي في معرض البيع حراماً؛ لكونه مقدّمة للغشّ، وهذا الذي ذكره مأخوذ من كلام المحقّق الايرواني، حيث قال: «إنّ الماشطة لا ينطبق على فعلها تدليس، وإنّما الغشّ والتدليس يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلّس فيه على البيع. نعم، إنّ الماشطة أعدّت المرأة لأن يغشّ بها، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعدّ العمامة لأنّ يدلّس بلبسها، وكفعل صانع السبحة لأن يدلّس بالتسبيح بها رياءً.

فتلخّص: أنّ التمشيط لم يقم دليل على حرمته ولو بعنوان التدليس.

الفرع الثالث: لو أغمضنا عمّا ذكرناه وقلنا بحرمة التمشيط، فهل يكون الاكتساب به حراماً تكليفاً كالاكتساب بسائر الأعمال المحرّمة أم لا؟

ما يمكن أن يقال أو قيل في حرمة الاكتساب به وجوه:

الوجه الأوّل: أنّه كما أنّ نفس الاستئجار والايجار للقبائح العقليّة قبيح بحكم العقل والعقلاء كإيجار شخص نفسه، ومن يتعلّق به من نواميسه لارتكاب الفاحشة، كذلك هما قبيحان لمعصية الله التي هي أيضاً من القبائح العقليّة.

• • • • • • • • • • • • •

وفيه:

أوّلاً: أنّ الذي يكون قبيحاً عقلاً هو معصية الله سبحانه وتعالى، وأمّا الاستئجار أو الإيجار عليها فلم يثبت قبحه؛ إذ له أن يوجر نفسه، ولكن لا يعمل بمقتضى الإجارة.

وثانياً: أنّه لا ملازمة بين القبح العقلي والحرمة الشرعيّة، فإنّ قاعدة الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي غير ثابتة، كما حقّق في الأُصول.

وثالثاً: أنّ إيجار نفسه أو من يتعلّق به من نواميسه لارتكاب الفاحشة لم يثبت قبحه عقلاً، وكيف أنّه ليس بأشنع من تزويج المحارم، فإنّ المجوس كانوا من العقلاء، ولم يرو القبح العقلي، ودعوى عدم فهمهم للقبح العقلي في غاية البعد.

نعم، إنّ القبح الفاعلي عند العقلاء ثابت، فإنّه كاشف عن دناءة الفاعل وفقدانه للغيرة والشرف والعزّ.

الوجه الثاني: فحوى أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأن يقال: إنّ المستفاد عرفاً من تلك الأدلّة أو من فحواها أنّ الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف محرّمان، بل مطلق ما يوجب الإغراء بالمحرم والترغيب إليه والتشويق إليه محرّم، سواء ارتكبه الطرف أم لا، ولا ريب في أنّ استئجار المغنّيّة للتغنّي والمصوّر للتصوير المحرّم دعوة لهما إلى إتيان الحرام وتشويق إليه وإغراء به، بل قبول الإجارة أيضاً نحو ترغيب للمستأجر إليه. وفساد هذا الوجه أوضح من سابقه، فإنّ الفحوى عبارة عمّا يدلّ بالأولويّة على حرمة الفرد القوي الناشئة من دلالة الدليل على حرمة الفرد الضعيف، كحرمة الأفّ الذي هو فرد ضعيف، فإنّها دلّت على حرمة الضرب الذي هو فرد قوي بالفحوى ووجوب الأمر بالمعروف كيف يدلّ على حرمة الترغيب إلى الحرام أو على حرمة إيجاد مقدّمة الحرام،

• • • • • • • • • • • • •

وكذلك وجوب النهي عن المنكر كيف يدلّ حرمة إيجاد مقدّمة الحرام، ووجوب النهي عن المنكر والمنع من وقوعه لا يدلّ على حرمة الترغيب والدعوة إليه، إلّا من باب أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، وهو كما ترى.

والحاصل: أنّ الحرمة الثابتة للفرد القوي لا تدلّ على حرمة الفرد الضعيف، بل الأمر بالعكس كما عرفت. نعم، إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على مسلك من يقول بحرمة الإعانة على الإثم، وقد عرفت ضعفه.

الوجه الثالث: أنّ حرمة الاكتساب بالمحرّم تستفاد من قوله تعالى: ﴿**الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ**﴾[1]. بتقريب: أنّ المستفاد من الآية الشريفة تعيير المنافقين بأمرهم بما هو محرّم عليهم شرعاً ونهيهم عمّا هو معروف، فإذا ثبت مذمّتهم لكونهم يأمرون بالمنكر وأنّ هذا العمل حرام منهم فلا خصوصيّة لعنوان الأمر بالمنكر، بل المراد أعمّ ممّا يفيد فائدته من الترغيب والتشويق إليه، وقد عرفت ضعفه ممّا ذكرنا آنفاً.

الوجه الرابع: أنّ مقتضى رواية «تحف العقول» حرمة الاكتساب بكلّ أمر منهيّ عنه من جهة من الجهات.

أقول: إنّ أقلّ شيء يرد عليه أنّها ضعيفة السند.

الفرع الرابع: لو سلّمنا حرمته تكليفاً فهل يكون حراماً وضعاً أم لا؟ وقد استدلّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنّ العمل المحرّم ليس مالاً في نظر الشارع، وما لا يكون مالاً شرعاً لا تكون المعاملة عليه معاملة حقيقة، وقد عرفت الجواب عنه.

---

(١) التوبة ٩: ٦٧.

• • • • • • • • • • • • • •

الثاني: أنّ مقتضى ذات المعاملة لدى العقلاء إمكان التسليم والتسلّم، ومع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرّمة وتسلّمها لا يعقل أن تكون المعاملة نافذة.

وفيه: قد ذكرنا في كتابنا المسمّى بدراساتنا عدم دخالة التسليم والتسلّم في صحّة البيع.

الثالث: انّ أكل المال بازائه يكون أكلاً للمال بالباطل، فيكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[1].

وفيه: أنّ كلمة «الباء» في الآية للسبب لا للمقابلة. إذن فلا تدلّ الآية على البطلان.

الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ[2]: «من أنّ الأعمال المحرّمة كالزنا والنميمة والكذب والغيبة يكفي في فساد المعاملة عليها الأدلّة الدالّة على تحريمها؛ لأنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرّمة، ومقتضى أدلّة تحريم تلك الأعمال هو وجوب صرف النفس عنها، وإيقاف الحركة نحوها، فاجتماعهما في مرحلة الامتثال من المستحيلات العقليّة، وعلى أقلّ التقادير فإنّ أدلّة صحّة العقود ووجوب الوفاء بها مختصّة بحكم العرف بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه. وبما ذكرنا يظهر أنّ الوجه في فساد المعاملة على الأعمال المحرّمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الأعمال أو الحكومة العرفيّة المذكورة.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٢٤.

. . . .

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)[1] بأنّ ما أفاده غريب ؛ لأنّ وجوب الوفاء بالعقود ليس وجوباً تكليفيّاً كي يتمّ التقريب الذي ذكره ، بل مقتضى الأمر بالوفاء الإرشاد إلى اللزوم ، فلا تنافي بين الأمرين بأن يقال : إنّ مقتضى صحّة العقد كون العمل الفلاني مملوكاً لمن يكون له العقد ، ومقتضى كون الفعل حراماً شرعاً لزوم الكفّ عنه ، فمالك العقد بالفعل له أن يفسخ العقد بالاشتراط الارتكازي ، ولا مانع منه .

الخامس : ما ذكره المحقّق النائيني[2] : «أنّه قد اعتبر في الإجارة أن يكون العمل الذي يأخذ الأجير بازائه الأجرة ملكاً له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي عليه ، لأنّه إذا كان محرّماً عليه فلا يقدر على فعله ، والممتنع عقلاً كالممتنع شرعاً .

وهذا الوجه لعلّه من أدقّ الوجوه ، ومعه قابل للنقاش بأنّ الذي متيقّن بطلانه بطلان الإجارة فيما إذا كان غير قادراً على العمل بمقتضاه عقلاً ، وأمّا أنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي فغير ثابت ، غاية الأمر أنّه يحرم العمل ، وللمستأجر أن يفسخ المعاملة .

إن قلت : أليس هذا أمراً لغواً ، فإنّ اعتبار الصحّة لا يترتّب عليه أيّ أثر .

قلت : إنّه ربّما يترتّب عليها أثر ، وهو فيما إذا كان عمل بمقتضى الإجارة عصياناً فإنّه يكون مالكاً للأجرة ، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور .

فتلخّص : أنّه بحسب الفنّ والصناعة إثبات البطلان مشكل ؛ إلّا أن يقال : إنّه خلاف الارتكاز المتشرّعي ، أو أنّ أدلّة الإجارة منصرفة عن الأعمال المحرّمة .

---

(١) عمدة الطالب : ١ : ١٥٥ .

(٢) منية الطالب : ٤٥ .

المسألة الثانية [١]: تزيين [٢] الرجل بما يحرم عليه من [٣] لبس الحرير والذهب حرام [٤]؛ لما ثبت في محلّه [٥] من حرمته على الرجال، و [٦] ما يختصّ بالنساء من اللباس كالسوار [٧]،

---

[١] أي المسألة الثانية من النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه.

[٢] قال السيّد اليزدي وغيره من المحشّين: «انّ عنوان المحرّم ليس هو عنوان التزيين، بل لبس الحرير والذهب ولو لم يكن للتزيين، وكذا عنوان التشبّه وإن لم يكن بقصد التزيين».

ربّما يقال: إنّ الأنسب أن يقال تزيّن الرجل وهو صدور الزينة من الإنسان لنفسه، وأمّا التزيين فهو صدور الزينة بفعل شخص في حقّ شخص آخر، ونقول في جوابه: إنّ عدّه من المكاسب المحرّمة يقتضي أن يعبّر عنه بما في المتن، لأنّه يراد به تزيين الغير له في مقابل أخذ الأجرة، وأمّا تزيّن الرجل نفسه فلا يرتبط بالمعاملات، إلّا أن يقال إنّ التزيّن بالتسبيب يكون داخلاً في المعاملات.

[٣] كلمة «من» للتبيين، وهي بيان للمراد من الموصول، أي ما يحرم على الرجل عبارة عن لبس الحرير والذهب.

[٤] خبر لقوله: «تزيين ...».

[٥] وهو كتاب الصلاة، حيث ثبت هناك حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال.

[٦] قال الشهيدي: «الظاهر أنّه عطف على ما يحرم عليه بدلالة قوله: «وكذا العكس»، أعني تزيين المرأة بما يختصّ بالرجال، أي تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء.

[٧] بكسر السين وضمّها، جمعه: سور، والسورة وأساور وهي حلية كالطوق

والخلخال [١] ، والثياب [٢] المختصّة بهنّ في العادات ، على ما ذكره في « المسالك » [٣] ، وكذا العكس [٤] ، أعني تزيين المرأة بما يختصّ بالرجال ـ كالمنطقة [٥] والعمامة ـ ويختلف باختلاف العادات [٦] ، واعترف غير

تلبسها المرأة في زندها أو معصمها .

[١] بفتح الخاء وسكون اللام ، شيء يصنع من الذهب أو الفضّة تلبسه نساء العرب يجعلنه في أسفل ساقهنّ .

[٢] مثال ثالث لما يختصّ بالنساء ، وهو الثوب الذي تلبسه النساء فقط ، وهذا الاختصاص يكون بحسب العرف والعادة ، ربّما يعدّ ثوب من مختصّات النساء بحسب عادة قوم ، ولا يعدّ من مختصّاتهنّ بحسب عادة قوم آخرين .

[٣] حيث إنّه ذكر ما يختصّ بالنساء ممّا يحرم تزيين الرجل به ، حيث قال في ذيل متن مكاسب الشرائع : « وتزيين الرجل بما يحرم عليه ... » أنّ المحرم عليه من الزينة هو المختصّ بالنساء ، كلبس السوار ، والخلخال ، والثياب المختصّة بها بحسب العادة ...

[٤] أي كما يحرم تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء كذلك يحرم تزيين المرأة بما يختصّ بالرجال .

[٥] بكسر الميم وسكون النون وفتح الطاء ، وهو الحزام ، وهو ما يشدّ به الوسط .

[٦] ربّما يعد بعض الأشياء من مختصّات الرجال عند قوم بحسب عادتهم ، ولا يعدّ من مختصّاتهم عند آخرين ، بل يكون من المشتركات بينهما ، وكذا بعض الأشياء يعدّ من مختصّات النساء عند قوم ، ولا يعدّ من مختصّاتهنّ عند آخرين ، وبالنتيجة ربّما يعدّ تزيين الرجل بما يختصّ النساء أو الرجال بحسب عادة قوم ، ولا يعدّ التزيين بمختصّاتهما عند الآخرين ، فيختلف تزيين الرجل بما يخصّ النساء وتزيين المرأة بما يخصّ الرجال بحسب

واحد [١] بعدم العثور على دليل هذا الحكم عدا النبويّ المشهور المحكيّ عن «الكافي» و «العلل»: «لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال»، وفي دلالته [٢] قصور؛ لأنّ [٣] الظاهر من التشبّه تأنّث الذكر وتذكّر الأنثى، لا [٤] مجرّد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبّه،

العادات بالزمان والمكان.

[١] أي اعترف كثير من الفقهاء بعدم وصولهم إلى دليل يدلّ على حرمة تزيين الرجال بما يختصّ بالنساء، وتحريم تزيين النساء بما يختصّ بالرجال، وإنّما الدليل منحصر بالنبويّ المشهور...

[٢] أي في دلالة الحديث النبويّ على حرمة تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء وتزيين النساء بما يختصّ بالرجال.

[٣] أي إنّما قلنا: «وفي دلالة الحديث النبويّ قصور ولا يدلّ على حرمة تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء وبالعكس؛ لأنّ دلالة الحديث على حرمة تزيين الرجل...» إنّما تتمّ إذا كان المراد بتشبّه الرجال بالنساء، وتشبّه النساء بالرجال مجرّد لبس أحدهما لباس الآخر، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ المراد من تشبّه الرجال بالنساء تأنّث الذكر بأن يكون غرض الرجل من لبس لباس المرأة التأنّث وإظهار أنّه منها، وهو يقبل أن يؤتى به كما يؤتى بالنساء، فغرضه تشبيه نفسه بها من هذه الجهة، وأنّ المراد تشبّه النساء بالرجال أن يكون غرض المرأة من لبس لباس الرجل التذكّر، وإظهار أنّها من الرجال بأن تدلّك فرجها بفرج امرأة أخرى حتّى ينزل ماؤها، وغرضها من لبس لباس الرجل تشبيه نفسها به من هذه الجهة.

[٤] أي لا يكون الظاهر من الحديث مجرّد لبس المرأة لباس الرجل وبالعكس

ويؤيّده [١] المحكيّ عن «العلل»: «إنّ عليّاً عليه السلام رأى رجلاً به [٢] تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله...»[1] إلى آخر الحديث [٣].

مع عدم قصدهما من لبس اللباس تشبّه أحدهما بالآخر في الأمور الجنسيّة.

[١] أي يؤيّد ما ذكرنا من أنّ الحديث ظاهر في تأنّث الذكر وتذكّر الأنثى الحديث المحكيّ عن كتاب «العلل».

[٢] الجار والمجرور باعتبار متعلّقه خبر مقدّم، وقوله: «تأنّث» متبدأ مؤخّر.

والجملة صفة لقوله: «رجلاً»، وقوله: «في مسجد...» متعلّق بقوله: «رأى» أي رأى في مسجد رسول الله رجلاً كان متّصفاً بصفة التأنّث، ومعنى قوله: «به تأنيث» أي فيه خصوصيّة توجب أن يظهر نفسه كأنّه أُنثى، ويقبل أن يؤتى به كما يؤتى بالأنثى.

[٣] ذكر عليه السلام بعده لعن الله المشتبّهين من الرجال بالنساء...، ووجه التأييد أنّ المراد من الرجل الذي به تأنّث ليس الرجل الذي لبس لباس النساء، إذ لو كان كذلك لأمر عليه السلام بتبديل لباسه لا بإخراجه من المسجد، وهو قرينة على أنّ المراد من المتشبهين بالنساء المتّصفين بصفة التأنّث، وإنّما ذكر الرواية المحكيّة عن «العلل» بعوان التأييد لا بعوان الدليل؛ لاحتمال أنّ الرجل الذي أخرجه عليّ عليه السلام من المسجد كان متزيّناً بزينة النساء من ترقيق الحواجب وغيره، كما هو المتعارف في شبّان عصرنا. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا وقلنا: إنّ المراد من التأنّث هو تشبّه الأنثى بالذكر وبالعكس، إلّا أنّ الرواية لا تدلّ على انحصار الملعون في لسان

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب تشبّه الرجال بالنساء، الحديث ٢.

وفي [١] رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة [٢] أنّ فيهنّ قال رسول الله ﷺ: «لعن الله المتشبّهات [٣] بالرجال من النساء...» إلى آخر الحديث[١].

النبيّ ﷺ به فلعلّه أحد أفراده. إذن فلا تصلح هذه الرواية أن تكون قرينة على كون المراد من التشبّه خصوص تأنّث الذكر وبالعكس، بل يؤخذ بكلّ واحدة من الروايتين ويقال بحرمة التشبّه مطلقاً، سواء كان في لبس اللباس أو في التأنّث والتذكّر.

[١] هذا عطف على كلمة «الظاهر» في قوله: «لأنّ الظاهر»، ووجه ثانٍ لقصور دلالة النبويّ على حرمة تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء، وبالعكس، أي إنّما قلنا بقصور دلالة النبويّ على حرمة تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء وبالعكس، لأنّ قول رسول الله ﷺ في رواية يعقوب: «**لعن الله المتشبّهات**» ورد في حقّ المساحقات وهو قرينة على أنّ المراد من التشبّه ليس في التزيين، بل المراد منه تشبّه أحدهما بالمرأة في المفعوليّة، وهي المركوبة وتشبّه أحدهما في الرجل في الفاعلية وهي الراكبة، أو تشبّه كليهما بالرجل في الفاعليّة، وذلك فيما إذا صدر العمل منهما قائماً.

[٢] بأن تدلك امرأة فرجها بفرج امرأة أُخرى حتى ينزل ماؤهما.

[٣] هذا معنى ثانٍ للتشبّه، ومحصّله: أنّ المراد بتشبّه الذكر بالأُنثى تشبّهه بها في المفعوليّة وبتشبّه الأُنثى بالذكر تشبّهها به في الفاعليّة في السحق.

ونحن نذكر الرواية كي يتّضح مقصود شيخنا الأنصاري: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام ـ أو أبا إبراهيم عليه السلام ـ عن المرأة تساحق المرأة ـ وكان متّكئاً فجلس ـ

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب النكاح، الحديث ٥.

وفي رواية أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبّهين من الرجال بالنساء ، والمتشبّهات من النساء بالرجال ، وهم [١] المخنّثون واللّاتي [٢] ينكحن بعضهنّ بعضاً»(١).

فقال : **ملعونة الراكبة والمركوبة . . .**

فقال الرجل : هذا ما جاء به أهل العراق ؟

فقال : **والله لقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قبل أن يكون العراق ، وفيهنّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن الله المتشبّهات بالرجال من النساء . . .»** .

وأنت رأيت أنّ هذه الرواية وردت في المرأة تساحق المرأة ، وقال الإمام عليه السلام : انّ اللعن على المتشبّهات قد ورد في حقّ المساحقات وطبقّت المتشبّهات الملعونة عليهنّ ، فيكون المراد من التشبّه تشبّه المرأة من جهة سحقها ، لا من جهة تزيّنها بما يختصّ بالرجال ، فيكون الحديث النبويّ خارجاً عن محلّ الكلام .

وملخّص الكلام : أنّ تقديم الظرف ـ وهو قوله : « فيهنّ » من جهة إفادته الحصر ـ يدلّ على انحصار المراد من النبويّ في المساحقة .

[١] أي المتشبّهون من الرجال .

[٢] أي المتشبّهات من النساء بالرجال : النساء اللائي ينكحن ، أي يساحقن بعضهنّ بعضاً . تقريب الاستدلال بهذه الرواية على قصور دلالة النبويّ على حرمة تزيين الرجال بما يختصّ بالنساء وبالعكس ، هو أنّ تعريف الخبر بالألف واللام ـ حيث قال : « وهم المخنّثون » ـ يدلّ على انحصار المراد من المتشبّهين بالمخنّثين ، وانحصار المراد من المتشبّهات باللّاتي ينكحن

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب النكاح ، الحديث ٦ .

نعم [١]، في رواية سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن رجل يجرّ [٢] ثيابه؟ قال: إنّي لأكره أن يتشبّه [٣] بالنساء»[1].

وعنه عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها، وفيهما [٤] ـ خصوصاً الأُولى [٤]

بعضهنّ بعضاً، فتكون هذه الرواية قرينة على أنّ المراد من التشبّه الحرام في النبويّ أيضاً هذا التشبّه الخاصّ لا التشبّه في التزيين.

[١] استدراك عمّا ذكره من أنّ المراد بالتشبّه المنهي عنه هو تأنّث الذكر وتذكّر الأُنثى، وليس المراد منه تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس في لبس كلّ منهما ما يختصّ بالآخر. وملخّص الاستدراك: أنّ المستفاد من هذه الرواية وما بعدها كراهة مطلق التشبّه بالنساء أو في خصوص اللباس، فتكون هذه الرواية وما بعدها من الرواية قرينة على صرف النبويّ عن ظاهره الدالّ على حرمة التشبّه في اللباس ويحمل على كراهته. وهذا الوجه وجه ثالث لإثبات قصور دلالة النبويّ عن إثبات حرمة تزيين كلّ من الرجال والنساء بما يختصّ بالآخر.

[٢] أي يجرّ ثيابه على الأرض حال المشي.

[٣] أي أن يكون الرجل شبيهاً بالنساء بأن يجرّ ثوبه كما أنّهنّ يجررن ثيابهنّ وذيولهنّ على الأرض تحفّظاً على أقدامهنّ من الظهور.

[٤] أي في الروايتين الأخيرتين، وهما رواية سماعة ورواية أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام.

[٤] أي خصوصاً في الرواية الأُولى من الروايتين الأخيرتين، وهي رواية سماعة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١.

بقرينة المورد ـ ظهور [١] في الكراهة ،

ووجه الخصوصيّة أنّ موردها عبارة عن جرّ الثياب ، وأنّ السائل كان يسأل عن حكمه فهو قرينة على الكراهة من حيث أنّه من المعلوم أنّ جرّ الثياب ليس محرّماً في الشرع ، فيكون مطلق التشبّه الذي يصدق عليه وعلى غيره الذي من جملة أفراده لبس الرجل ثوب المرأة وبالعكس غير محرّم .

وملخّص الكلام : أنّ رواية سماعة ظاهرة في كراهة التشبّه بالنساء مطلقاً ؛ إذ الظاهر أنّ قوله : « **لأكره أن يتشبّه بالنساء** » بيان لكبرى القضيّة ، وجعل مورد السؤال وهو جرّ الثياب من صغريات هذه الكبرى ، فكأنّه قال : إنّ جرّ الثياب من الرجل تشبّه بالنساء ، والتشبّه بهنّ مكروه ، ولو لم تكن رواية سماعة ظاهرة في كراهة مطلق التشبّه بالنساء ، بل كانت ظاهرةً في كراهة خصوص التشبّه في جرّ الثياب لكان المناسب أن يقول عليه‌السلام في جوابه لأكرهه ، والحال أنّه عليه‌السلام عدل عنه إلى قوله : « **إنّي لأكره أن يتشبّه بالنساء** » ، وبين كراهة مطلق التشبّه بالنساء الذي هو الكبرى لمورد السؤال .

وكذا الرواية الثانية ظاهرة في الكراهة ، لكن في خصوص التشبّه في التزيين باللباس حيث قال : « **وينهى المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها** » ، وأمّا وجه الظهور في الكراهة فلظهور قوله : « **يزجر الرجل** » في الكراهة ، ويحمل قوله : « **وينهى** » أيضاً عليها بوحدة السياق ، ولكن يمكن أن يقال : إنّ قوله يزجر ظاهر في الحرمة .

[١] مبتدأ مؤخّر وخبره المقدّم « وفيهما » ، أي في الروايتين الأخيرتين ظهور في الكراهة ، وهذا الظهور فيها يكون قرينة على صرف ظاهر النبويّ عن الحرمة وحمله على الكراهة أيضاً . فتحصّل إلى هنا أنّ في النبويّ أربع احتمالات :

الأوّل : أن يدلّ على حرمة تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء وبالعكس ،

فالحكم [١] المذكور لا يخلو عن إشكال. ثمّ الخنثى يجب عليها [٢] ترك

وأن يكون المراد من تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس التشبّه من حيث اللباس بما يختصّ بالنساء وبالعكس.

الثاني: أن يدلّ على حرمة تأنّث الذكر وتذكّر الأُنثى، سواء كان التشبّه المذكور من حيث التأنّث والتذكّر باللباس أو بغيره بأن يدخل نفسه في عدادهنّ أو تدخل نفسها في عدادهم، وقد ذكر شيخنا الأنصاري أنّ هذا الاحتمال يؤيّده الخبر المحكيّ عن «العلل».

الثالث: أن يدلّ على حرمة خصوص المساحقة واللواط بأن يكون المراد من تشبّه النساء بالرجال من حيث المساحقة وتشبّه الرجال بالنساء من جهة اللواط، وقد استشهد شيخنا الأنصاري لإثبات هذا الاحتمال بروايتي يعقوب وأبي خديجة.

الرابع: أن يدلّ على كراهة تشبّه أحدهما بالآخر من حيث التزيّن واللباس، وقد استشهد شيخنا الأنصاري لهذا الاحتمال بروايتي سماعة وأبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، وقد جعل قدس سره ما حكي عن «العلل» وروايات يعقوب وأبي خديجة وسماعة وأبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قرينة على صرف النبويّ عن الاحتمال الأوّل.

[١] وهذا تفريع على الوجوه الثلاثة التي ذكرها لإثبات قصور دلالة النبويّ على حرمة لبس كلّ من الرجل والمرأة ما يختصّ بالآخر، أي بعد قصور دلالة النبويّ بالوجوه الثلاثة التي قد ذكرناها، فالحكم المذكور ـ وهو حرمة لبس كلّ من الرجل والمرأة ما يختصّ بالآخر ـ مشكل.

[٢] أي لا يجوز لها أن تتزيّن بما يختصّ بالرجال، ولا بما يختصّ بالنساء، بل لا بدّ لها من التزيّن بالمشتركات بين الرجال والنساء.

الزينتين المختصّتين بكلّ من الرجل والمرأة، كما صرّح به [١] جماعة؛ لأنّها [٢] يحرم عليها لباس مخالفها في الذكورة والأنوثة، وهو [٣] مردّد بين اللبسين، فيجتنب [٤] عنهما مقدّمة؛ لأنّهما [٥] من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما. ويشكل [٦] بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبّه:

---

[١] أي بوجوب ترك الزينتين المختصّتين.

[٢] أي الخنثى يحرم عليها لباس مخالفها، فإن كانت أُنثى فيحرم عليها ما يختصّ بالرجال، وإن كانت ذكراً فيحرم عليها ما يختصّ بالنساء، فحيث أنّها لا تجزم بأحد الطرفين فيجب عليها الاحتياط والاجتناب عمّا يختصّ بالرجال والنساء. وهذا الكلام لا يجري على القول بأنّ الخنثى طبيعة ثالثة.

[٣] أي الخنثى لا يعلم أيّ ثوب يجوز لبسه وأيّ ثوب يحرم لبسه، كما أنّ الشخص ربّما يكون مردّداً بين الشربين فيما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين، وفي المقام أيضاً يكون الأمر مردّداً بين اللبسين مع العلم الإجمالي بحرمة لبس أحدهما. والأنسب أن يقال وهي مردّدة.

[٤] أي يجتنب الخنثى عن كلا اللبسين من باب المقدّمة العلميّة للاجتناب عن الحرام الواقعي، كما هو كذلك في أطراف العلم الإجمالي.

[٥] أي لأنّ اللباسين المختصّتين من قبيل المشتبهين في أطراف العلم الإجمالي، كما يجب هناك الاجتناب من جميع أطراف العلم الإجمالي مقدّمة للعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي، كذلك في المقام يجب على الخنثى الاجتناب عن كلا اللباسين، كي يعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

[٦] أي الحكم بالاجتناب عن كلا اللباسين ووجوب ترك الزينتين المختصّتين مشكل بناءً على أنّ مدرك الحكم بحرمة لبس كلّ من الرجل والمرأة ما يختصّ بالآخر حرمة التشبّه.

بأنّ [١] الظاهر من التشبّه صورة علم المتشبّه.

---

[١] بيان لوجه الإشكال، وتوضيحه: أنّ الدليل على حرمة تزيين الرجل بما يختصّ بالنساء لو كان حرمة التشبّه، فهي لا تشمل المقام؛ لأنّ التشبّه إنّما يتحقّق فيما إذا علم اللابس أنّ هذا الثوب من مختصّات مخالفه لما ذكره المصنّف من اعتبار القصد، وداعويّة تحقّق التشبّه إلى الفعل الخارجي الصادر من المتشبّه في صدق عنوان التشبّه، ومع عدم العلم بعدم تحقّق التشبّه بخصوص هذا اللباس لا يتحقّق التشبّه فلا يعلم بصدور الحرام منها ولو إجمالاً.

وملخّص الكلام: أنّ الظاهر من التشبّه صورة علم المتشبّه بأنّ هذا ليس لباسه بل لباس مخالفه، وأمّا لو لبسه من دون علم فلا يصدق عليه عنوان التشبّه؛ لأنّه أمر قصدي، ولا يتحقّق إلّا بالعلم به.

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ في ذيل هذه العبارة: «لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقّق عنوان التشبّه، إلّا أنّه لا يختصّ بالعلم التفصيلي، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي، وهو موجود في الخنثى».

أقول: هذا الذي ذكره شيخنا الأنصاري من وجوب ترك الزينتين المختصّتين بكلّ من الرجل والمرأة على الخنثى مبنيّ على تنجيز العلم الإجمالي على نحو يوجب الموافقة القطعيّة، وأمّا على مبنانا تبعاً لسيّدنا الأستاذ من أنّه لا يقتضي أزيد من وجوب الموافقة الاحتماليّة، فلا يتمّ ما ذكره.

• • • • • • • • • • • • •

«التحقيق»

إنّك قد عرفت أنّ شيخنا الأنصاري عقد المسألة الثانية بعنوان التزيين بالحرام ، كالتزيين بسبب لبس الحرير والذهب ، أو بما يختصّ بالنساء تبعاً لأكثر الفقهاء .

وقد أورد عليه الأستاذ الأعظم تبعاً للسيّد اليزدي بأنّ المحرّم على الرجل في باب الحرير والذهب عنوان لبسهما ، والأخبار خالية عن حرمة تزيّن الرجل بهما ، فعقد المسألة بهذا العنوان ، أي عنوان التزيين كما صنعه شيخنا الأنصاري فيه مسامحة واضحة .

إن قلت: لا نسلّم ما ذكرت من خلوّ الأخبار عن الدلالة على حرمة التزيين ، فإنّ بعضها يدلّ عليها كقوله عليه السلام : **«لا تختم بالذهب فإنّه زينتك في الآخرة»**[(١)] .

وكقوله عليه السلام : **«جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء ، فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه»**[(٢)] .

قلت:

أوّلاً: أنّ الرواية الأولى ضعيفة بغالب بن عثمان ، والثانية بإرسالها .

وثانياً: أنّهما مخدوشتان من حيث الدلالة ؛ إذ المستفاد من الأولى حرمة لبس الذهب ، سواء كان للزينة أم لا ، وأنّ قوله عليه السلام : **«فإنّه زينتك في الآخرة»** يدلّ على حكمة الجعل ، ولا يدلّ على حرمة التزيّن بالخاتم في الدنيا بحيث يكون مخصّصاً

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ٥ .

• • • • • • • • • • • • • •

لصدر الرواية.

والمستفاد من الثانية جواز التزيّن به حيث أنّه قال: **«جعل الله الذهب في الدنيا زينة للنساء، فحرّم على الرجال لبسه»**، فإنّ تفريعه عليه السلام حرمة لبس الذهب على كونه زينة النساء في الدنيا حيث لم يقل: فحرّم على الرجال تزيّنهم به، بل قال «لبسه» نحو دلالة على جواز تزيّنهم به.

إن قلت: نسلّم أنّ عنوان التزيّن بالذهب والحرير لم يذكر في الأخبار، وإنّما المذكور فيها حرمة لبسهما، إلّا أنّ لبس الحرير والذهب يلازم التزيين بهما، فإنّ حرمة لبسهما تدلّ على حرمة التزيين بهما بالملازمة العرفيّة وبالدلالة الالتزاميّة.

قلت: إنّ التلازم المذكور ممنوع بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه؛ إذ قد يصدق التزيين من دون صدق اللبس عليه، كما إذا جعلت أزرار الثوب من الذهب أو الحرير، وكما إذا خيط الثوب بهما أو صاغ أسنانه من الذهب، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزيين كلبس الحرير والذهب تحت سائر الألبسة، وقد يجتمع العنوانان، ومع وجود هذه النسبة بينهما كيف يدّعى التلازم بينهما.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الدليل على حرمة التزيين بهما منحصر بالإجماع، وحاله أوضح من أن يخفى.

نعم، قد ورد النهي عن التشبّه في الأخبار المتظافرة إلّا أنّ كلّها ضعاف، وهي كما يلي:

منها: ما رواه ابن عبّاس، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: **«يشبّه الرجال بالنساء والنساء بالرجال، ويركبن ذوات الفروج السروج، فعليهم من أُمّتي لعنة الله»**[1]، وهذه الرواية

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٠.

• • • • • • • • • • • • •

ضعيفة السند والدلالة.

أمّا السند فواضح، وأمّا الدلالة فإنّها دلّت على حرمة التشبّه على الإطلاق، وهو مقطوع الخلاف والالتزام بالتخصيص فيه يوجب الالتزام بتخصيص الأكثر المستهجن.

ومنها: ما رواه سماعة عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام **«في الرجل يجرّ ثيابه، قال: إنّي لأكره أن يتشبّه بالنساء»**[1]، وهي ضعيفة بإرسالها.

أضف إليه: أنّ دلالتها أيضاً مخدوشة، إلّا على مبنى أنّ الكراهة في لسان الأخبار ظاهرة في الحرمة، وليست ظاهرة في الكراهة المصطلحة.

ومنها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: **«كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها»**[2]، وهي مرسلة.

ومنها: ما رواه جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن الله... والمتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال»**[3]، وهي ضعيفة بعمرو بن شمر.

ومنها: ما رواه زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، حيث قال: **«سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال»**[4]، وهي ضعيفة بحسين بن علوان.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

• • • • • • • • • • • • • •

ومنها: ما رواه أبو أُمامة، عن النبيّ ﷺ، فقال: «**أربع لعنهم الله ...، والرجل يتشبّه بالنساء، وقد خلقه الله ذكراً، والمرأة تتشبّه بالرجال، وقد خلقها الله أُنثى**»(١)، وهي مرسلة.

ومنها: ما رواه الجعفي، قال: «سمعت أبا جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام يقول: **لا يجوز للمرأة أن تتشبّه بالرجال، لأنّ رسول الله ﷺ لعن المتشبّهين من الرجال بالنساء، ولعن المتشبّهات من النساء بالرجال**»(٢)، وهي ضعيفة لجعفر بن محمّد بن عمارة ولأبيه.

ومنها: ما رواه في «الفقه الرضوي»، وقد عرفت حاله في أوّل الكتاب.

ومنها: ما رواه عروة بن عبيدالله بن بشير الجعفي(٣)، وهي ضعيفة لعروة ولغيره.

ومنها: ما رواه في «دعائم الإسلام»(٤)، وهي أيضاً مرسلة. أضف إلى ضعف السند مناقشة الأُستاذ الأعظم وغيره في دلالتها أيضاً، فلاحظ.

ونحن تركنا ذكرها رعاية للاختصار المناسب لوضع الكتاب، فتحصّل أنّ التزيين والتشبّه لا دليل على حرمتهما كي يكون الاكتساب بهما من قبيل الاكتساب بالأعمال المحرّمة.

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٧٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١.

(٣) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٣.

(٤) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤.

المسألة الثالثة [١]: التشبيب [٢] بالمرأة المعروفة [٣] المؤمنة [٤] المحترمة [٥]، وهو [٦] ـ كما في «جامع المقاصد» ذكر محاسنها، وإظهار شدّة حبّها بالشعر [٧] ـ حرام [٨] على ما عن «المبسوط» [٩] وجماعة كالفاضلين [١٠]، والشهيدين [١١]، والمحقّق الثاني. واستدلّ عليه [١٢]

---

[١] من مسائل النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرّماً.

[٢] في اللغة ذكر محاسن المرأة وأوصافها في الشعر، وشرعاً كما هو المذكور في المتن.

[٣] أي المعيّنة التي يعرفها الشاعر المشبّب والسامع، وبهذا القيد قد أخرج ذكر محاسن المرأة المبهمة.

[٤] الظاهر أنّ المراد منها المؤمنة في المصطلح الفقهي، وهي أن تكون اثنى عشريّةً.

[٥] بأن لا تكون فاجرة ولا تكون غير مبالية.

[٦] أي التشبيب معناه ذكر محاسن المؤمنة المحترمة.

[٧] الجار متعلّق بقوله: «ذكر محاسنها»، ويفهم منه أنّ مجرّد ذكر محاسن المؤمنة المحترمة بأن يذكرها بالنثر ليس بتشبيب، وإنّما يتحقّق التشبيب بذكر محاسنها بسبب الشعر، فإنّ التشبيب في عرف الأُدباء هو ذكر محاسنها بالشعر.

[٨] خبر لقوله: «التشبيب».

[٩] حرمة التشبيب محكيّة عن «المبسوط وعن جماعة.

[١٠] المحقّق والعلّامة.

[١١] الشهيد الأوّل والثاني، والكركي.

[١٢] أي استدلّ على تحريم التشبيب بوجوه خمسة.

بلزوم تفضيحها [١] ، وهتك حرمتها [٢] ، وإيذائها [٣] ، وإغراء [٤] الفسّاق بها ، وإدخال [٥] النقص عليها وعلى أهلها ، ولذا [٦] لا ترضى النفوس الآبية [٧] ذوات الغيرة والحميّة [٨] أن [٩] يذكر ذاكر عشق بناتهم

---

[١] الفضيحة : إبداء ما من شأنه الإخفاء ، عملاً أو قولاً ، وهذا إشارة إلى **الوجه الأوّل** من الوجوه الخمسة ، أي التشبيب يوجب افتضاح المرأة ، وانكشاف مساوئها فافتضاحها حرام ، والتشبيب أيضاً يكون حراماً ؛ لأنّه مصداق للافتضاح .

[٢] أي يلزم من التشبيب هتك حرمة المؤمنة ، فيكون حراماً من باب أنّه مصداق لهتك الحرمة ، وهذا إشارة إلى **الوجه الثاني** من الوجوه الخمسة التي استدلّ بها لإثبات حرمة التشبيب .

[٣] إشارة إلى **الوجه الثالث** من الوجوه الخمسة ، أي التشبيب حرام لاستلزامه إيذاء المؤمنة .

[٤] أغرى بكذا : أُولع به ، أغرى الرجل بكذا : حضّه عليه ، أي لاستلزام التشبيب تحريك الفسّاق وولعهم بها . وهذا إشارة إلى **الوجه الرابع** من الوجوه الخمسة .

[٥] أي يكون التشبيب حراماً لاستلزامه النقص من حيث الشرف عليها بحيث لا يرغبون الإقدام بالتزوّج بها إذا كانت غير متزوّجة ، ويوجب تنفّر زوجها عنها إن كانت متزوّجة ، وهو **الوجه الخامس** .

[٦] أي لأجل استلزام التشبيب الأُمور المذكورة .

[٧] الآبية أو الأبيّة : النفوس العالية التي تأبى عن الأُمور الدنيّة ، وتمتنع عن قبولها .

[٨] بفتح الحاء وتشديد الياء ، وهي الترفّع والتنزّه عن العار .

[٩] كلمة « أنّ » مصدريّة وما بعدها يؤوّل بالمصدر ، ويكون مفعولاً لقوله :

وأخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم. والإنصاف أنّ هذه الوجوه[١] لا تنهض لإثبات التحريم

«لا ترضى»، أو منصوب بنزع خافض، أي لا ترضى النفوس الآبية بذكر ذاكر عشق بناتهم.

[١] أي الوجوه الخمسة التي ذكرناها لإثبات حرمة التشبيب لا تصلح لإثبات تحريم التشبيب.

أمّا عدم صلاحيّة الوجه الأوّل ـ الذي كان عبارة عن أنّ التشبيب يوجب أن تكون المؤمنة مفتضحة فيكون حراماً من باب حرمة التفضيح ـ فلعدم قيام دليل على حرمة تفضيح المرأة بمثل هذه الفضيحة التي هي ذكر جمالها وحسنها والميل إليها، وقد خلقها الله تعالى على تلك الهيئة لأن يختارها رجل من الرجال، ولا ينتقض ما ذكرنا بحرمة التشبيب في المزوّجة، فإنّها ممّا لا شبهة فيه؛ لأنّ حرمتها وإن كانت مسلّمة إلّا أنّها من جهة كونها ذات بعل، والكلام في التشبيب بالمرأة المؤمنة المعروفة المحترمة من حيث هي كذلك مع قطع النظر عن زيادة صفة أُخرى فيها وانطباق عنوان ثانوي عليها.

وأمّا عدم صلاحيّة الوجه الثاني ـ لإثبات حرمة التشبيب ـ الذي هو عبارة عن أنّ التشبيب يوجب هتكها، فلعدم قيام دليل على حرمة الهتك بالمعنى المذكور على تقدير تحقّقه.

وأمّا عدم صلاحيّة الوجه الثالث ـ لإثبات حرمة التشبيب ـ الذي هو عبارة عن استلزام التشبيب إيذاءها، فلعدم قيام دليل على حرمة إيذائها بالتشبيب. ألا ترى أنّه لو سأل سائل عن بنات الأشراف ليخطب واحدة منها فوصف واصف واحدة منها بالجمال والكمال لم يكن هتك حرمتها

. . . .

على ذلك الوجه حراماً ، وإن كان الوصف بمحضر جماعة كثيرة ، وأيضاً لا يحكم بالحرمة حتّى لو تأذّت بذلك وعلم الواصف بأنّها تتأذّى من ذلك ، والشاهد على ما ذكرنا أنّه لو خطبها خاطب لم يكن فعله حراماً وإن علم بأنّها تتأذّى من ذلك.

وأمّا عدم صلاحيّة الوجه الرابع ـ لإثبات حرمة التشبيب ـ الذي هو عبارة عن استلزام التشبيب إغراء الفسّاق بها ، فلعدم قيام دليل على حرمة إغراء الفسّاق بها ؛ لأنّه ليس إلّا عبارة عن إحداث الميل في قلوبهم ، ولا دليل على حرمته.

وممّا ذكرنا ظهر الحال في الوجه الخامس ، وهو استلزام التشبيب إدخال النقص عليها وعلى أهلها ، فإنّ التنقيص الحاصل من ذكر الأوصاف الجميلة لا دليل على حرمته.

وقال السيّد اليزدي[1] : «إنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري أمر مشكل ؛ إذ مع فرض لزوم التفضيح ، أو هتك الحرمة ، أو الإيذاء ، أو نحوها لا وجه لعدم الحرمة».

وقال الايرواني[2] : «ليت شعري أيّ شيء ينهض لإثبات الحرمة لو لم تنهض هذه الوجوه لها ، وأيّ منها محلّ خدش فيه.

والعجب من شيخنا الأنصاري أنّه عدل من هذه الوجوه الخمسة إلى وجوه أُخرى في غاية الضعف».

ثمّ قال : «نعم المناقشة في عموم هذه الوجوه في محلّها ، فإنّ مجرّد ذكر محاسن المخدّرات وإظهار التعشّق بهنّ لا محذور فيه ، وإنّما التفضيح

---

(١) الحاشية : ١٧.

(٢) حاشية المكاسب : ٢٠.

مع كونها [١] أخصّ من المدّعى؛ إذ قد لا يتحقّق شيء من المذكورات في التشبيب [٢]،

والهتك والإيذاء ونحو ذلك يترتّب على ما في التشبيب من إظهار الميل الشهوي إلى المشبّب بها، أو التلويح والإيماء أنّ المشبّب بها لا تدفع يد لامس، وأنّها في عرضة ذلك، ولكن لو رجع التشبيب إلى هذه النسبة إليها فنفس النسبة يكون قذفاً وحراماً ولا ربط له بالتشبيب».

ولدى التأمّل يظهر أنّ الحقّ مع شيخنا الأنصاري، فإنّ الوجوه الخمسة في حدّ نفسها لا تصلح لإثبات الحرمة إمّا لما ذكرنا، وإمّا أنّ الوجوه الخمسة قد لا تستلزم الأمور المذكورة، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه، أي أنّ الوجوه المذكورة أخصّ من حرمة التشبيب.

[١] قال السيّد اليزدي: «يمكن أن يكون مراد المصنّف من عدم نهوض الوجوه المذكورة لإثبات تحريم التشبيب عدم نهوضها لإثباته بلحاظ كون الوجوه المذكورة أخصّ من المدّعى، فيكون قوله: (مع كونها) من تتمّات الوجه الأوّل وبياناً لعدم النهوض لا أن يكون وجهاً آخر لإثبات التحريم كما هو ظاهره».

[٢] كما إذا شبّب بالمرأة المذكورة بينه وبين نفسه بحيث لا يطّلع عليه، فيتحقّق هنا التشبيب دون المذكورات من الهتك وغيره.

أقول: المدّعى عبارة عن حرمة التشبيب، وقوله: «إذ قد لا يتحقّق شيء من المذكورات» تعليل لأخصّيّة تلك الوجوه من حرمة التشبيب، ووجه أخصّيّة تلك الوجوه من حرمة التشبيب إنّما هو باعتبار أنّ التشبيب لا ينفك عن الحرمة عند المستدلّ، أي كلّ تشبيب حرام عنده، فإذا لم يتحقّق شيء من المذكورات في بعض الموارد مع التشبيب لا يتحقّق شيء من المذكورات

بل و [١] أعمّ منه من وجه ،

أحياناً مع حرمة التشبيب ، فصارت الوجوه المذكورة أخصّ من المدّعى حيث تحقّق المدّعى ، وهي حرمة التشبيب من دون تحقّق شيء من المذكورات .

[١] قال السيّد اليزدي[1] : «ليس المراد بهذه اللفظة المعنى الاصطلاحي ؛ لأنّه عليه كان المناسب أن يقول : بل أعمّ من وجه بدون لفظ (الواو) كما لا يخفى ، بل المراد المعنى اللغوي ، يعني كما أنّ الوجوه المذكورة أخصّ من حرمة التشبيب كما عرفت ، أعمّ منها أيضاً من جهة أُخرى » .

وقال المحقّق المامقاني[2] : « إنّ قوله : (بل وأعمّ) لا يخلو من حزازة ؛ لأنّه قد جرت عادة المصنّفين بالجمع بين (بل) والواو التي تليها إذا كان الترقّي من انفراد المعطوف عليه أي اجتماعه مع ما عطف عليه ، ومعلوم أنّ ذلك لا يتمّ فيما نحن فيه لعدم إمكان اجتماع كون الدليل أخصّ من المدّعى مع كونه أعمّ منه من وجه » .

ثمّ أجاب عنه بقوله : « لكن يندفع الإشكال بأنّ توجّهه مبنيّ على أن يراد بقوله : (أعمّ من وجه) أنّه أعمّ وأخصّ من وجه على ما تعارف الاكتفاء بذكر العموم من وجه عن ذكر الخصوص معه ، فإنّه حينئذٍ لا يصحّ أن يقال : إنّ الدليل أخصّ من المدّعى وأعمّ ، وأخصّ من وجه ، وليس المراد من كلام المصنّف ذلك ، بل المراد بيان العموم فقط .

كما أنّ المراد بقوله : « إنّ الدليل أخصّ من المدّعى بيان كونه أخصّ ، ويحصل من ملاحظة الجهتين العموم والخصوص من وجه ، فيكون العطف بالوجه المذكور في محلّه ، يعني أنّ تلك الوجوه الخمسة أعمّ من المدّعى

---

(١) حاشية المكاسب : ١٧.

(٢) غاية الآمال : ٦٧.

فإنّ [١] التشبيب بالزوجة قد يوجب أكثر المذكورات [٢].

وهو حرمة التشبيب.

[١] تعليل لما ذكره: من أنّ الوجوه المذكورة أعمّ من حرمة التشبيب؛ لأنّ التشبيب بالزوجة قد يتّفق أنّه يوجب أكثر المذكورات وليس حراماً، مثل أنّه قد يتّفق أنّه يوجب ما عدا الإيذاء من حيث حبّها لشياع حبّ زوجها لها، كما هو الغالب في النساء. وقد يتّفق أنّه يوجب ما عدا إغراء الفسّاق بها، إمّا اتّفاقاً وإمّا من جهة تحفّظه عن بلوغ الشعر الذي شبّب به إلى الفسّاق بأن يظهره للعدول، ويوصيهم بعدم إظهاره مثلاً، وقد يوجب ما عدا إدخال النقص إذا كان هو شريفاً وكانت هي وأهلها وضيعةً تفتخر بمثل ذلك.

[٢] قال المحقّق المامقاني: «إنّ التشبيب بالزوجة قد يوجب المذكورات واكتفاء المصنّف بالأكثر من باب الأخذ بأقلّ المرتبتين».

وملخّص الكلام: أنّ النسبة بين الوجوه الخمسة التي استدلّ بها على حرمة التشبيب وبين حرمة التشبيب عموم من وجه، أي كلّ واحد منها أعمّ من الآخر من جهة، وأخصّ منه من جهة أُخرى، أي لهما مادّة اجتماع ومادّة افتراق.

أمّا مادّة الافتراق من جانب هذه الوجوه، فكما في تشبيب الرجل بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة بينها وبين نفسه من غير أن يطّلع عليه أحد، فالتشبيب المحرّم موجود، والوجوه الخمسة غير موجودة. وأمّا مادّة الافتراق من جانب التشبيب بأن تكون الوجوه المذكورة موجودة، والتشبيب غير موجود، فكما في تشبيب الرجل بزوجته، فإنّ مقتضى الوجوه المذكورة أنّه تشبيب حرام، والحال أنّه ليس بحرام، والفقهاء أفتوا بالجواز.

وأمّا مادّة الاجتماع، فكما في تشبيب الرجل بالمرأة المعروفة المؤمنة

ويمكن أن يستدلّ عليه [١] بما سيجيئ من عمومات حرمة اللهو والباطل، وما [٢] دلّ على حرمة الفحشاء،

المحترمة مع اطّلاع الناس عليه، فإنّ الوجوه المذكورة والتشبيب مجتمعان.

فبعد ما علمت أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فلا يصلح أن يكون أحدهما ـ وهو الوجوه الخمسة ـ دليلاً على الآخر، وهو حرمة التشبيب.

[١] أي يستدلّ على تحريم التشبيب بالعمومات الدالّة على حرمة اللهو والباطل. بتقريب: أنّ التشبيب من مصاديق اللهو والباطل، فكلّ ما كان لهواً وباطلاً فهو حرام، فالتشبيب حرام. وأمّا العمومات الدالّة على حرمة اللهو والباطل فكقوله عليه السلام: «**واجتنب الملاهي**»، وقوله عليه السلام: «**كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر**»(١).

وقال الأُستاذ الأعظم: «بعد أن أشكل المصنّف على الوجوه المتقدّمة واعترف بعدم نهوضها لإثبات حرمة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية»، وهذا الذي ذكره **دليل أوّل** على حرمة التشبيب.

[٢] أي يمكن الاستدلال بما دلّ على حرمة الفحشاء. وهذا **دليل ثانٍ** على حرمة التشبيب. وملخّصه: أنّه ورد في الكتاب النهي عن الفحشاء والمنكر كقوله تعالى: ﴿**وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾(٢)، والتعرّض بالمرأة المؤمنة بذكر محاسنها بالشعر الذي هو التشبيب من أقسام الفحشاء والمنكر فيشمله النهي عن الفحشاء والمنكر، فيكون حراماً.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تحريم استعمال الملاهي، الحديث ٩، ١٥، ٨.

(٢) النحل ١٦: ٩٠.

ومنافاته [١] للعفاف المأخوذ [٢] في العدالة. وفحوى [٣] ما دلّ على حرمة ما يوجب ـ ولو بعيداً ـ تهييج القوّة الشهويّة بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل ما [٤] دلّ على المنع من النظر؛

---

[١] أي يمكن أن يستدلّ على تحريم التشبيب بأنّ التشبيب ينافي العفاف، وحيث أنّ العفاف واجب فيحرم الإخلال به بسبب التشبيب، فيكون التشبيب حراماً. وهذا **دليل ثالث** على تحريم التشبيب.

[٢] أي العفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات، وهو ما رواه ابن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال: **أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان**»(١).

وهذا **دليل رابع** على تحريم التشبيب.

[٣] أي يمكن أن يستدلّ على تحريم التشبيب بفحوى الأخبار الدالّة على حرمة كلّ شيء يوجب تهييج القوّة الشهويّة بالنسبة إلى غير زوجته وإن كان ما يوجب تهييج القوّة من الأسباب البعيدة لإثارة الشهوة وتهييجها، وهذه الأخبار الدالّة على حرمة الإتيان بكلّ شيء يوجب إثارة الشهوة دلّت على حرمة التشبيب؛ لأنّ إثارة الشهوة في التشبيب تكون أزيد من الأسباب البعيدة لإثارة الشهوة.

[٤] أي من الأخبار الدالّة بالفحوى على حرمة ما يوجب إثارة الشهوة وتهييجها، الروايات الدّلة على النهي عن النظر إلى الأجنبيّة، كرواية عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **النظرة سهم من سهام إبليس مسموم**،

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب ما يعتبر في الشاهد من العدالة.

لأنّه سهم [١] من سهام إبليس ، والمنع [٢] عن الخلوة بـالأجنبيّة ؛ لأنّ [٣] ثالثهما الشيطان ، وكراهة [٤] جلوس الرجل فـي مكـان المـرأة حـتّى يـبرد المكان ،

وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة »[١] ، وغيرها .

[١] والنكتة في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثير النـظر فـي قـلب النـاظر وإيمانه ، كتأثير السهم الخارجي في الغرض . تقريب الاستدلال بها : أنّ النظر إلى الأجنبيّات لو كان حراماً لكونه سهماً مؤثّراً فـي هـدم الإيـمان وقـلعه عن قلوب الناظرين لكان التشبيب أوْلى بالتحريم ، فـإنّ تـأثير الكـلام أشـدّ من تأثير النظر .

[٢] أي من الأخبار الدالّة بالفحوى على حرمة التشبيب الأخبار الدالّة على المنع عن الخلوة بالأجنبيّة .

[٣] أي إنّما يكون الخلوة مع الأجنبيّة حراماً ؛ لأنّ ثالثهما الشيطان ، وهو يوسوس لهما ، كرواية محمّد الطيّار : « **فإنّ الرجل والمرأة إذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان** »[٢] ، وغيرها . تقريب الاستدلال بها : أنّ المستفاد من هذه الروايات حرمة الخلوة بالأجنبيّة ، لأنّ الشيطان لا يغيب عنهما في هذه الحالة فيهيّج قوّتهما الشهويّة ليلقيهما إلى الهلكة ، مع أنّها من الأسباب البعيدة لتهييج الشهوة بالنسبة إلى التشبيب فهي دلّت على حرمة التشبيب بـالأولويّة ؛ لأنّ تـهييج الشهوة بالتشبيب أزيد من تهييج الخلوة لها ، فيكون التشبيب أوْلى بالتحريم .

[٤] إلى هنا استدلّ شيخنا الأنصاري على حرمة التشبيب بفحوى أُمور محرّمة .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٠٤ من أبواب تحريم النظر إلى النساء .

(٢) وسائل الشيعة : الحديث ١ .

وبرجحان [١] التستّر عن نساء أهل الذمّة لأنّهنّ [٢] يصفن لأزواجهنّ ،

ومن هنا استدلّ على حرمته بفحوى أُمور مكروهة ، أي مثل ما دلّ على كراهة جلوس الرجل ... ، أي من الأخبار الدالّة على حرمة التشبيب الأخبار الدالّة على كراهة الجلوس في مجلس المرأة حتّى يبرد مكانها ، كرواية السكوني عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال : « **قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا يجلسنّ في مجلسها رجل حتّى يبرد** »(١) .

تقريب الاستدلال بها : أنّ المناط في كراهة جلوس الرجل في مكان المرأة إثارة الشهوة ، وهذا المناط موجود في التشبيب بنحو أقوى ، فتدلّ هذه الرواية على حرمة التشبيب بالأولويّة .

[١] قال الشهيدي : « الصواب رجحان بدون الباء وهو عطف على المنع ، وعلى تقدير وجود الباء فهو عطف على قوله : « بما في قوله بما سيجيئ » ، أي من الأخبار الدالّة على حرمة التشبيب الأخبار الدالّة على رجحان تستّر المؤمنات عن نساء أهل الذمّة . بدعوى : أنّ ترك المستحبّ يكون مرجوحاً ومكروهاً ، فمراده من رجحان التستّر مرجوحيّة وكراهة انكشاف المؤمنات وإبداء زينتهنّ بين يدي اليهوديّة والنصرانيّة ، كرواية حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه‌السلام ، قال : « **لا ينبغي أن تنكشف بين يدي اليهوديّة والنصرانيّة ، فإنّهنّ يصفن ذلك لأزواجهنّ** »(٢) .

[٢] أي إنّما يكون ستر المؤمنات راجحاً ؛ لأنّهنّ لو لم يسترن أبدانهنّ وجمالهنّ منهنّ لوصفت اليهوديّات والمسيحيّات أوصاف المؤمنات وجمالهنّ لأزواجهنّ الكفّار ، وتوصيف جمالهنّ يوجب إثارة شهوتهم ، فيكون الكشف مكروهاً

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٤٤ من أبواب الجلوس في مجلس المرأة من مقدّمات النكاح .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٩٨ من أبواب مقدّمات النكاح .

والتستّر [١] عن الصبيّ المميّز الذي يصف [٢] ما يرى، والنهي [٣] في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾(١)،

والتستّر راجحاً، فالروايات الدالّة على كراهة كشف المرأة المؤمنة نفسها بين يدي الكفّار تدلّ على حرمة تشبيبها بالفحوى؛ لأنّ إثارة الشهوة في التشبيب أقوى من الكشف بين يدي الكافرات الموجب لإثارة الشهوة لرجالهنّ.

[١] أي من الأخبار الدالّة بالفحوى على حرمة التشبيب هي الأخبار الدالّة على رجحان تستّر المرأة عن الصبيّ المميّز وكراهة كشف جمالها له.

[٢] أي يصف الصبيّ المميّز ما يرى فيهنّ من الجمال والملاحة بحيث يوجب توصيفه إثارة شهوة السامعين، كرواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبيّ يحجم المرأة؟ قال: إذا كان يحسن يصف، فلا**»(٢)، أي إذا كان يدرك الحسن والقبح ويصف ما يراه للآخرين فلا يجوز.

تقريب الاستدلال بها: أنّ دلالة هذه الرواية على عدم جواز حجامة الصبيّ للمرأة بمناط أنّ توصيف الصبيّ للمرأة موجب لإثارة الشهوة، وهذا الملاك موجود قويّاً في التشبيب، فإنّه يوجب إثارة الشهوة أزيد من توصيف المميّز بدنها.

[٣] من هنا شرع في الاستدلال بفحوى الآيات الدالّة على حرمة التشبيب. بتقريب: أنّ الآية قد نهت المرأة عن ترقيق صوتها الموجب لإثارة الشهوة والطمع فيها فهي دلّت على حرمة التشبيب بالأولويّة، لأنّ إثارة الشهوة في التشبيب وإيجاب الطمع للرجال فيها أقوى من إثارة الشهوة في ترقيق الصوت.

---

(١) الأحزاب ٣٣: ٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب أنّه يجوز للرجل أن يعالج الأجنبيّة.

وعن [١] أن يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ(١). إلى غير ذلك [٢] من المحرّمات والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر [٣] المرأة المؤمنة المحترمة بما يهيّج الشهوة عليها، خصوصاً [٤] ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها [٥] للنكاح بقوله [٦]: «ربّ راغب فيك».

---

[١] أي يدلّ النهي في الكتاب عن ضرب النساء بأرجلهنّ على الأرض لتسمع الرجال قعقعة الخلخال الذي في أرجلهنّ، لأنّ ذلك موجب لتهييج الرجال وإثارة شهوتهنّ نحو هذه المرأة، وهي دلّت على حرمة التشبيب بالأولويّة؛ لأنّ هذا الملاك موجود في التشبيب بالأولويّة.

[٢] أي أضف إلى ما ذكرنا من الروايات والآيات الدالّة على حرمة التشبيب غيرها من الآيات الدالّة على الكراهة والدالّة على حرمة التشبيب بالفحوى.

[٣] تفسير لمعنى التشبيب.

[٤] أي تتأكّد حرمة التشبيب في ذات البعل التي يكون التعريض بها حراماً، فإذا كان التعريض بها حراماً فيكون التشبيب حراماً بالأولويّة.

[٥] وهو الإتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح للمتكلّم كأن يقول في مقام التعريض ربّ راغب فيك، فإذا كان قوله: «ربّ راغب فيك» حراماً لكونه مصداقاً للتعريض يكون التشبيب حراماً بالأولويّة؛ لأنّ إثارة الشهوة فيه أقوى من التعريض.

[٦] بيان لمصداق التعريض، أي لم يرض الشارع بأن يقول شخص لامرأة: «ربّ راغب فيك».

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ النور ٢٤: ٣١.

نعم [١]، لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد -بل مطلق [٢] من يراد تزويجها [٣]- لم يكن [٤] بعيداً لعدم [٥] جريان أكثر ما ذكر [٦] فيها، والمسألة [٧] غير صافية عن الاشتباه والإشكال.

ثمّ إنّ المحكيّ عن «المبسوط» وجماعة جواز التشبيب بالحليلة [٨] بزيادة

---

[١] استدراك عمّا ذكره من حرمة التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة. وملخّص الاستدراك: أنّ حرمة التشبيب لا تشمل المخطوبة، أي المرأة التي خطبها الرجل لنفسه وهي قبلت الخطبة، فلا يكون التشبيب بها حراماً، لأنّها في حكم الزوجة عرفاً.

[٢] أي بل لا يكون التشبيب بمطلق المرأة التي يريد الرجل المشبّب -بالكسر- التزويج بها وإن كان ذلك قبل خطبته لها.

[٣] نائب فاعل لقوله: «يراد»، أي يراد من قبل الرجل تزويج المرأة.

[٤] جواب لكلمة «لو» في قوله: «لو قيل».

[٥] أي إنّما لم يكن عدم حرمة التشبيب بعيداً لأنّ أكثر الوجوه المذكورة لإثبات تحريم التشبيب لا تجري في المخطوبة.

[٦] وهي الإغراء والإيذاء والهتك، وإدخال النقص عليها وتفضيحها، لأنّ المفروض أنّها في حكم زوجته عرفاً، وهم لا يرون التشبيب منه نقصاً عليها، وهي لا تتأذّى من تشبيبها بل تفرح منه.

[٧] أي مسألة التشبيب لا تخلو عن إشكال، فإنّ تشخيص موارد الحلال والحرام منه مشكل، وكذا أصل تحريمه لا يخلو عن إشكال، فإنّ الوجوه المذكورة غير وافية لإثبات حرمته بعنوان أنّه تشبيب.

[٨] أي بزوجته إنّما سمّيت حليلة لكونها حلالاً لزوجها.

الكراهة [١] عن «المبسوط». وظاهر الكلّ [٢] جواز التشبيب بالمرأة المبهمة، بأن يتخيّل امرأة ويتشبّب بها، وأمّا المعروفة عند القائل دون السامع، سواء علم السامع إجمالاً أنّه [٣] يقصد معيّنة أم لا، ففيه إشكال [٤].

وفي «جامع المقاصد» ـ كما عن الحواشي [٥] ـ الحرمة [٦] في الصورة الأُولى. وفيه [٧]

---

[١] أي الجماعة قالوا بالجواز من دون زيادة الكراهة، ولكن قال في «المبسوط» انّه مكروه، فأضاف الكراهة على الجواز، أي جائز، ولكنّه مكروه.

[٢] أي الظاهر من كلّ الفقهاء الذين يقولون بحرمة التشبيب، أنّه يجوز التشبيب بالمرأة غير المعيّنة.

[٣] أي المشبّب ـ بالكسر ـ يقصد تشبيب امرأة معيّنة.

[٤] أي في تحريم التشبيب بها وفي جوازه إشكال وجه التحريم أنّه يوجب إثارة شهوة القائل، وهو يكفي لإثبات التحريم ووجه الجواز أنّه لا يوجب إثارة الشهوة للسامع، ولا يجري أكثر الوجوه المذكورة فيها.

[٥] أي حكى عن حواشي الشهيد الأوّل على «الإرشاد». ولا يخفى أنّ بعض الشرّاح قد فسّر العبارة بأنّ «جامع المقاصد» حكى عن الحواشي، ولكن الظاهر أنّ الحاكي عنه هو شيخنا الأنصاري، وظاهر العبارة أنّ «جامع المقاصد» كان موجوداً عنده، ونقل الحرمة عنه مباشرة، ولكن الحواشي لم تكن عنده، وإنّما حكى له الحرمة عن الحواشي. إذن فالشيخ حكى الحرمة عن «جامع المقاصد»، وحكى له الحرمة عن الحواشي.

[٦] أي يكون التشبيب حراماً فيما إذا علم السامع إجمالاً بأنّ القائل يقصد امرأة معيّنة لكن هو لا يعرفها تفصيلاً.

[٧] أي في تحريم التشبيب في الصورة الأُولى إشكال، أي لا يمكن الجزم

إشكال من [١] جهة اختلاف الوجوه المتقدّمة للتحريم، وكذا [٢] إذا لم يكن هنا سامع. وأمّا اعتبار الإيمان [٣] فاختاره [٤] في «القواعد» و «التذكرة»، وتبعه بعض الأساطين، لعدم احترام غير المؤمنة [٥].

وفي «جامع المقاصد» ـ كما عن غيره [٦] ـ حرمة [٧] التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمّة [٨]،

بأحد الطرفين.

[١] إشارة إلى منشأ الإشكال، وهو عدم معلوميّة منشأ التحريم، فإن كان منشأه. والدليل عليه كونه مصداقاً للهو والباطل لأمكن النقاش فيه بعدم قيام دليل على تحريم اللّهو والباطل على إطلاقها.

[٢] أي كذا في حرمة التشبيب إشكال، إذا لم يكن في مكان التشبيب سامع يسمع التشبيب، فبناءً على أنّ ملاك الحرمة فيه إثارة الشهوة يكون حراماً، وأمّا بناءً على أنّ الملاك لحرمة التشبيب غيرها كالهتك والتفضيح وإغراء الفسّاق إليها فلا يكون التشبيب حراماً؛ لعدم انطباق الوجوه المذكورة عليه.

[٣] مضافاً إلى الإسلام بأن تكون هي اثنى عشريّة.

[٤] أي اختار اعتبار الإيمان في حرمة التشبيب العلّامة في كتابي «القواعد» و «التذكرة»، وتبعه في اعتبار هذا القيد في حرمة التشبيب كاشف الغطاء.

[٥] احترامهنّ في الجملة بحيث لا يجوز لمسهنّ والتعدّي عليهنّ ممّا لا شبهة فيه. وإنّما الكلام في خصوص حرمة تشبيبهنّ.

[٦] أي كما أنّ هذه المسألة موجودة في «جامع المقاصد» موجودة في غيره من الكتب الفقهيّة أيضاً.

[٧] مبتدأ مؤخّر لقوله: «وفي جامع المقاصد» الذي هو خبر مقدّم.

[٨] هم صنف من أهل الكتاب يعملون بالأحكام التي جعلها حاكم المسلمين

لفحوى [١] حرمة النظر إليهنّ. ونقض [٢] بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنّه [٣] صرّح بجواز التشبيب بهنّ، والمسألة [٤] مشكلة

على ذمّتهم.

[١] تعليل لحرمة التشبيب بهنّ، أي إنّما كان التشبيب بنساء العامّة، وأهل الذمّة حراماً؛ لأنّ النظر إليهنّ حرام، فالأدلّة الدالّة على حرمة النظر إليهنّ تدلّ على حرمة التشبيب بهنّ بالأولويّة؛ لأنّ ملاك الحرمة في التشبيب كإثارة الشهوة ونحوها أقوى بمراتب من النظر إليهنّ، فلو كان النظر إليهنّ حراماً لأجل احترامهنّ لكان التشبيب حراماً بالأَوْلى.

[٢] بصيغة مجهولة، والأنسب أن يقال: «نقضت» لأنّ النائب عن الفاعل لقوله نقض ضمير يرجع إلى الفحوى، أي نقضت الأولويّة المذكورة.

بتقريب: أنّ حرمة النظر لو دلّت بالفحوى على حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمّة لكانت حرمة النظر إلى نساء أهل الحرب أيضاً دالّة على حرمة التشبيب بنسائهم مع أنّ الأمر ليس كذلك عند «جامع المقاصد»، فإنّه حكم بحرمة النظر إليهنّ وصرّح بجواز التشبيب بهنّ.

وهذا الكلام من الشيخ بيان إشكال على «جامع المقاصد».

وملخّصه: أنّه أورد على «جامع المقاصد» إيراداً نقضيّاً، وهو أنّه يقول بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب، مع أنّه صرّح بجواز التشبيب، ولو كان حرمة النظر تدلّ بالأولويّة على حرمة التشبيب، فكيف صرّح بجوازه.

[٣] أي مع أنّ صاحب جامع المقاصد صرّح بجواز التشبيب بنساء أهل الحرب.

[٤] أي مسألة حرمة التشبيب أمر مشكل، فلا يمكن الجزم بأحد الطرفين لا بالجواز ولا بالحرمة.

من [١] جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم. وكيف كان [٢] فإذا شكّ المستمع في تحقّق شروط الحرمة [٣] لم يحرم عليه الاستماع [٤] كما صرّح به [٥] في «جامع المقاصد». وأمّا التشبيب بالغلام فهو محرّم على كلّ حال [٦] ـ كما عن الشهيدين والمحقّق الثاني وكاشف اللثام ـ لأنّه [٧] فحش محض، فيشتمل على الإغراء بالقبيح [٨].

---

[١] بيان لمنشأ الإشكال، أي وجه كون حكم المسألة مشكلاً هو الاشتباه في مدرك أصل حرمة التشبيب؛ إذ لا يعلم أنّ حرمة التشبيب تكون لأجل إيذائهنّ وهتكهنّ وتفضيحنّ، كي يقال بأنّه ليس بحرام؛ لأنّ إيذاءهنّ بهذا المقدار وهتكهنّ وتفضيحنّ لا دليل على حرمتها؛ لأنّ المفروض لا حرمة لنساء أهل الحرب أو لأجل إثارة الشهوة كي يكون التشبيب حراماً على المشبّب.

[٢] أي سواء كان مدرك الحكم الوجوه الخمسة المذكورة، أو ما ذكره الشيخ من إثارة الشهوة.

[٣] أي لا يعلم أنّه إثارة الشهوة ـ مثلاً ـ أو غيرها من الوجوه المذكورة، فيكون شكّه هذا سبباً للشكّ في حرمة استماع التشبيب.

[٤] لاستصحاب عدم تحقّق شروط الحرمة، فإذا ثبت عدم تحقّق شروطها يثبت عدم الحرمة؛ لأنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، ومع الإغماض عن الاستصحاب المذكور يصل المجال إلى البراءة عن الحرمة المشكوكة.

[٥] أي بعدم حرمة التشبيب عند الشكّ في تحقّق شروط الحرمة.

[٦] أي سواء كان مؤمناً أم لا، وسواء كان عفيفاً أم لا، والتفاصيل المذكورة في المرأة لا تأتي هنا.

[٧] أي التشبيب بالغلام مصداق للفحش فيكون حراماً.

[٨] كتهييج الفسّاق إلى الميل باللواط معه.

وعن «المفاتيح»: «أنّ في إطلاق الحكم [١] نظراً»، والله العالم.

وقال الأُستاذ الأعظم: «التشبيب بالغلام إن كان داخلاً في عنوان تـمنّي الحرام فلا ريب في حرمته لكونه جرأة على حرمات المولى، وإلّا فلا وجـه لحرمته فضلاً عن كونه حراماً على كلّ حال، بـل ربّـما يكـون التشـبيب بـه مطلوباً، ولذا يجوز مدح الشبّان بتشبيبهم بالقمر والنجوم، ولا شبهة أيـضاً في حرمة الفحش والسبّ، إلّا أنّه لا يرتبط بالتشبيب بـعنوانـه الأوّلي الذي هو محلّ الكلام.

[١] أي القول بحرمة تشبيب الغلام مـطلقاً، وعـلى أي حـال مـحلّ نـظر لعـدم قيام دليل عليها، ومعه يتمسّك بأصالة البراءة، كما عرفت.

«التحقيق»

ملخّص كلام شيخنا الأنصاري ﷺ: أنّه نقل أوّلاً وجوهاً لإثبات حرمة التشبيب، وتلك الوجوه بحسب اللّب ترجع إلى ثلاثة وجوه، وإن كانت بحسب الظاهر خمسة وجوه وأشكل في جميعها، واعترف بعدم نهوضها لإثبات حرمة التشبيب، وبعد أن أشكل عليه شرع بالاستدلال عليها بوجوه أُخر هي أيضاً قابلة للنقاش بحيث قـال الأُستاذ الأعظم[١]: «أنّها أضعف من الوجوه الماضية».

وقال الأُستاذ الأعظم: «إنّ التشبيب إذا كان لتمنّي الحرام وترجّي الوصول إلى المعاصي والفواحش كالزنا واللواط ونحوهما، فلا شبهة فـي حـرمته؛ لأنّـه هـتك لأحكام الشارع وجرأة على معصيته، ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بـالدعاء، ولا يفرّق في ذلك بين كون المذكورة بالتشبيب مـؤمنة أو كـافرة؛ لأنّ حـرمة ذلك

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢١٣.

• • • • • • • • • • • • •

في المقام ليست من جهة التشبيب، بل من باب هتك الأحكام الشرعيّة والتجرّي عليه سبحانه وتعالى.

وأمّا التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» مع القيود التي اعتبرها المصنّف، ففي حرمته خلاف. فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة، وذهب بعض آخر إلى الجواز.

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): أنّ مجرّد تمنّي الحرام لا يكون هتكاً للحكم الشرعي، فإنّه ليس أعظم من ارتكاب الحرام، ومن الظاهر أنّ ارتكاب الحرام في نفسه ليس هتكاً للحكم الشرعي. نعم، يكون مصداقاً للتجرّي، ويترتّب عليه استحقاق العقاب، ولكنّه لا يكون حراماً؛ إذ التجرّي موضوع لاستحقاق العقاب عقلاً وليس موضوعاً للحكم الشرعي، كما حقّق في مبحث التجرّي في الأُصول.

وكيفما كان فقد استدلّ على حرمة التشبيب بوجوه تبلغ أربعة عشر وجهاً بتقريب، واثنى عشر وجهاً بتقريب آخر؛ إذ لو عدّ الوجوه التي نقلها الشيخ خمسة وجوه لكان المجموع أربعة عشر وجهاً، ولو عدّت ثلاثة وجوه لرجوع بعضها إلى بعض لكان اثنى عشر وجهاً.

الوجه الأوّل: أنّ التشبيب مستلزم لهتكها وتفضيحها، وإدخال النقص عليها وعلى أهلها، وكلّ واحد منها عدّ في ظاهر كلام الشيخ وجهاً مستقلاً، إلّا أنّها ترجع إلى أمر واحد وهو الهتك وإدخال النقص عليها فيكون المجموع أمراً واحداً.

ويمكن الجواب عنه بثلاثة أجوبة:

الأوّل: أن التشبيب لو كان حرمته بعنوان أنّه هتك، فالموضوع للحرمة في الحقيقة هو الهتك، وهو كما ينطبق على التشبيب المصطلح وهو التشبيب بالشعر،

. . . .

كذلك ينطبق على غيره، بالمؤمنة المحترمة، بل لا يختصّ بالمسلمة، فإنّ هتك الإنسان بما هو إنسان قبيح عقلاً، وحرام شرعاً كما يستفاد من مذاق الشرع إلّا ما خرج كالحربيّ.

الثاني: أنّ النسبة بين التشبيب وبين الهتك عموم من وجه؛ إذ ربّما يتحقّق التشبيب من دون هتك، كما إذا ذكر محاسن امرأة أجنبيّة بالشعر في حال الخلوة بحيث لا يطّلع عليه أحد.

وربّما يتحقّق الهتك من دون التشبيب، وربّما يجتمعان فلا ملازمة بينهما كي يكون حرمة الهتك منطبقةً على التشبيب دائماً.

الثالث: انّا لو أغمضنا عمّا ذكرناه وسلّمنا أنّ التشبيب يكون حراماً بعنوان الهتك، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام في حرمة التشبيب بعنوانه، وليس الكلام في حرمة الهتك.

الوجه الثاني: أنّه مستلزم لإيذائها.

وفيه:

أوّلاً: أنّ النسبة بين الإيذاء والتشبيب أيضاً عموم من وجه؛ إذ ربّما يتحقّق الإيذاء بغير تشبيب بها، وربّما يتحقّق التشبيب بلا إيذاء لها، بل قد تفرح من التشبيب بها، وقد يجتمعان. إذن فلا يكون التشبيب مصداقاً للإيذاء دائماً كي تسري حرمته إليه.

وثانياً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا وقلنا بأنّ التشبيب إيذاء لها دائماً إلّا أنّ مطلق الإيذاء لا دليل على حرمته، فإنّه لا دليل على حرمة فعل يترتّب عليه أذى الغير قهراً، إذا كان الفعل سائغاً في حدّ نفسه ولم يقصد العامل أذيّة الغير من فعله، وهل يمكن أن يقال بحرمة التجارة أو العبادة ونحوهما لو علم التاجر أو العابد أنّ

• • • • • • • • • • • • •

الغير يتأذّى من فعله التجاري أو العبادي كلاً.

الوجه الثالث: أنّ التشبيب مستلزم لإغراء الفسّاق بها.

وفيه:

أوّلاً: أنّ النسبة بينهما أيضاً عموم من وجه.

وثانياً: لو كان التشبيب حراماً بعنوان أنّه إغراء الفسّاق بها لكان التشبيب حراماً بغير المؤمنة أيضاً.

وثالثاً: أنّ إغراء الفسّاق بها على إطلاقه لم يقم دليل على حرمته.

إلى هنا انتهت الوجوه التي استدلّوا بها على حرمة التشبيب، ومن هنا نشرع بذكر الأدلّة التي ذكرها شيخنا الأنصاري على حرمته، وهي أيضاً وجوه:

الأوّل: أنّ التشبيب من مصاديق اللهو والباطل، فيكون حراماً بمقتضى الآيات والروايات الدالّة على حرمة اللهو والباطل.

وفيه:

أوّلاً: أنّه يخالف مبنى نفس شيخنا الأنصاري الذي يقول بعدم حرمة اللهو إلّا على نحو الموجبة الجزئيّة، كما سيأتي، فانتظر.

وثانياً: أنّه لا دليل على كون التشبيب من مصاديق اللهو والباطل على إطلاقه؛ إذ قد يشتمل التشبيب على المطالب الراقية.

وثالثاً: لم يقم دليل على حرمة اللهو والباطل بعنوانهما، لأنّهما لو كانا حرامين على إطلاقهما لزم القول بحرمة كلّ ما في العالم؛ إذ كلّ ما أشغل عن ذكر الله، وذكر الرسول، وذكر القيامة، وذكر النار والجنّة، والحور والقصور، لهو وباطل،

. . . .

وورد في الكتاب: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[١].

﴿وَمَا هٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾[٢].

﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[٣].

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[٤].

الثاني: أنّ التشبيب من مصاديق الفحشاء والمنكر، وهما حرامان لما ورد من النهي في الكتاب عن الفحشاء والمنكر، كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[٥].

وفيه: أوّلاً: إنّا نمنع أن يكون التشبيب من مصاديق الفحشاء والمنكر.

وثانياً: أنّه لو كان المعيار بالفحشاء والمنكر فلا تختصّ حرمة التشبيب بالمؤمنة، وكذا لا تختصّ بالشعر.

وثالثاً: أنّ النسبة بين التشبيب وبين الفحشاء عموم من وجه.

ورابعاً: أنّ الكلام في حرمة التشبيب وعدمها بعنوان أنّه تشبيب، لا بعنوان أنّه من مصاديق الفحشاء والمنكر، فإنّ حرمتهما من الواضحات.

الثالث: أنّه مناف للعفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات، كصحيحة ابن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بِم تُعرف عدالة الرجل بين

---

(١) الأنعام ٦: ٣٢.

(٢) العنكبوت ٢٩: ٦٤.

(٣) محمّد صلى الله عليه وآله ٤٧: ٣٦.

(٤) الحديد ٥٧: ٢٠.

(٥) النحل ١٦: ٩٠.

• • • • • • • • • • • • •

المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟

فقال : **أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان . . .**»[١] .

وفيه : أنّ العفاف المعتبر في العدالة بمعنى الاجتناب عن الحرام ، وكون التشبيب حراماً أوّل الكلام .

الرابع : الأخبار الدالّة على حرمة ما يثير الشهوة إلى غير الحليلة حتّى بالأسباب البعيدة ، وهي كثيرة .

منها : ما دلّ على النهي عن النظر إلى الأجنبيّة ، لأنّه سهم من سهام إبليس[٢] ، أي كما أنّ السهم يؤثّر في الغرض فالنظر أيضاً يؤثّر في قلب الناظر . بتقريب : أنّ النظر إلى الأجنبيّة لو كان مؤثّراً في القلب وحراماً لكان التشبيب مؤثّراً فيه وحراماً بالأولى .

وفيه : ما عرفت من أنّ التشبيب على إطلاقه لا يكون مثيراً للشهوة ، والأخبار الدالّة على حرمة النظر أجنبيّة عن حرمة التشبيب .

ومنها : الأخبار الدالّة على المنع عن الخلوة بالأجنبيّة ، وهي كثيرة :

منها : ما رواه مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «**فيما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله من البيعة على النساء أن لا يحتبين ، ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء**»[٣] .

ومنها : ما رواه الحسن الطبرسي في « مكارم الأخلاق » عن الصادق عليه السلام ، قال : «**أخذ رسول الله على النساء أن لا ينحنّ ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء**»[٤] ، وفيهما سنداً ودلالة .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٤١ من أبواب الشهادات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ٩٩ من أبواب مقدّمات النكاح . ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : الباب ٩٩ من أبواب مقدّمات النكاح . ، الحديث ٣ .

• • • • • • • • • • • • •

أمّا السند فإنّ رواية مسمع ضعيفة بسهل ومحمّد بن الحسن بن شمون. ورواية «مكارم الأخلاق» مرسلة.

وأمّا الدلالة فأورد عليهما الأُستاذ الأعظم بعدّة مناقشات[١]:

المناقشة الأُولى: أنّ الروايتين لا تدلّان على حرمة الخلوة مع الأجنبيّة فضلاً عن دلالتهما على حرمة التشبيب؛ لأنّ المستفاد منهما حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاء، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهليّة أنّهم يهيّئون مكاناً لقضاء الحاجة، ويسمّونه بيت الخلاء ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان، ولا يستتر بعضهم عن بعض كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر، ولمّا بعث النبيّ ﷺ نهى عن ذلك وأخذ البيعة على النساء أن لا يقعدن مع الرجال في الخلاء، والذي يشهد على ذلك أنّ الخلوة مع الأجنبيّة إذا كانت محرّمة فلا تختصّ بحال القعود.

وفيه: أنّ ما ذكره لا يصلح للاستشهاد به، إذ النهي عن القعود مع الرجال في الخلوة لا يدلّ على الخصوصيّة للقعود، بل المراد منه عرفاً في المقام هو الحضور، وإنّما عبّر بالقعود لأنّه الفرد الغالبي، فإنّ خلوة الرجل مع المرأة غالباً تكون مع القعود.

المناقشة الثانية: أنّ الروايتين لو لم تكونا ظاهرتين فيما ذكرناه، ولا أقلّ من احتماله المساوى لاحتمال كونهما ظاهرتين في حرمة الخلوة مع الأجنبيّة، فتكون الروايتان غير ظاهرتين في دعوى الخصم وتصبحان مجملتين.

ومنها: ما عن محمّد بن الطيّار حيث استأجر داراً، وفيها باب إلى بيت امرأة

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢١٧.

• • • • • • • • • • • • •

أجنبيّة ، فسأل ذلك عن أبي عبدالله عليه السلام ، فقال : **تحوّل منه ، فإنّ الرجل والمرأة إذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان** »[١] ، وهذه الرواية مرسلة سنداً وضعيفة دلالة ؛ إذ لا يستفاد منها أنّ الخلوة مع الأجنبيّة لها موضوعيّة ، وأنّها حرام شرعاً ، بل النهي عن الخلوة معلّل بأنّ ثالثهما الشيطان .

إذن فالموضوع للحرمة وجود الشيطان معهما الذي يوسوس لهما إلى الوقوع في الزنا ، فلا يدلّ على حرمة الخلوة بعنوان أنّها خلوة كي يقال : إنّ النهي عن الخلوة يدلّ على حرمة التشبيب بالأوْلى .

ومنها : ما عن « الجعفريّات » عن عليّ عليه السلام ، قال : « **ثلاثة مَن حفظهنّ كان مصوناً من الشيطان الرجيم ، ومن كلّ بليّة: مَن لم يخل بامرأة لا يملك منها شيئاً** »[٢] ، وهي مجهولة بموسى بن إسماعيل ، والنقاش في دلالتها ظهر من النقاش في سابقتها .

ومنها : ما عن « دعائم الإسلام » عن عليّ عليه السلام أنّه قال : « **لا يخلو بامرأة رجل فما من رجل خلا بامرأة إلّا كان الشيطان ثالثهما** »[٣] ، وهي مرسلة .

ومنها : ما عن الصدوق في « الخصال » ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **لمّا دعا نوح ربّه على قومه أتاه إبليس فقال: يا نوح ، إنّ لك عندي يداً أُريد أن أُكافيك عليها** ـ إلى أن قال : ـ **اذكرني إذا كنت مع امرأة خالياً ، وليس معكما أحد** » ، وهي ضعيفة بعمرو بن شمر ، ولا دلالة فيها على حرمة الخلوة مع الأجنبيّة .

ومنها : ما عن القطب الراوندي ، روي عن إبليس ، قال : «لا أغيب عن العبد في

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣١ من أبواب مَن استأجر له باب إلى بيت آخر فيه أجنبيّة .

(٢) مستدرك الوسائل : الجزء ٢ ، الباب ٧ من أبواب مقدّمات النكاح ، الحديث ١ .

(٣) مستدرك الوسائل : الجزء ٢ ، الباب ٧ من أبواب مقدّمات النكاح ، الحديث ٢ .

• • • • • • • • • • • • • •

ثلاث مواضع : إذا همّ بصدقة ، وإذا خلا بامرأة ، وعند الموت »[١] ، وهي مرسلة .

ومنها : ما روي عنه مرسلاً ، « **قال إبليس لموسى: لا تخلونّ بامرأة غير محرم** » .

ومنها : ما عن المفيد في « أماليه » بإسناده عن رسول الله ﷺ : « **قال إبليس لموسى بن عمران : أُوصيك بثلاث خصال يا موسى : لا تخل بامرأة ولا تخل بك ، فإنّه لا يخلو رجل بامرأة ولا تخلو به إلّا كنت صاحبه من دون أصحابي** » ، وهي مجهولة بسعدان بن مسلم .

وملخّص الكلام : أنّ الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالأجنبيّة كلّها ضعيفة السند ، ولا تدلّ على الحرمة ؛ لأنّها إرشاد إلى أنّ الخلوة بالأجنبيّة توصل إلى الزنا ، فإنها من المقدّمات القريبة للوقوع في الزنا .

ومنها : ما رواه موسى بن إبراهيم من قوله عليه السلام : « **مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم** »[٢] وهي ضعيفة لموسى بن إبراهيم ، وأجنبيّة عن المقام دلالة ، لأنّها دلّت على حرمة نوم الرجل في موضع يسمع نفس المرأة الأجنبيّة ، والنسبة بين سماع النفس والخلوة عموم من وجه .

ومنها : ما دلّ على النهي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف[٣] .

وهذه الرواية أيضاً كالسابقة في الإشكال . أضف إليه : أنّ المستفاد من جميع هذه الروايات الاجتناب لأجل ترتّب الحرام على هذه الأمور عادة .

الخامس : فحوى ما دلّ على كراهة أُمور :

---

(١) مستدرك الوسائل : الجزء ٢ ، الباب ٧ من أبواب مقدّمات النكاح ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٩٩ من أبواب مقدّمات النكاح .

(٣) وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب النكاح المحرم .

• • • • • • • • • • • • •

منها: ما ورد في كراهة الجلوس في مجلس المرأة حتّى يبرد المكان[١].

ومنها: ما ورد في رجحان تستّر المرأة عن نساء أهل الذمّة[٢] في باب عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهوديّة من مقدّمات النكاح.

ومنها: ما ورد في التستّر عن الصبيّ المميّز وغيرها من الموارد التي نهى الشارع عنها تنزيهاً لكونها موجبة لتهييج الشهوة، فتدلّ بالفحوى على حرمة التشبيب؛ لكونه أقوى في إثارة الشهوة.

وفيه: لا نعرف أي ارتباط بين كراهة أمر وبين حرمة أمر آخر، ولذا قال الأستاذ الأعظم: «أنّه لا معنى لإثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتّى بناءً على العمل بالقياس». هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّه لا يعلم أنّ ملاك الكراهة في الأمور المذكورة إثارة الشهوة كي يقال بوجود هذا الملاك بنحو أقوى في التشبيب؛ إذ الملاكات غير معلومة لنا، ولذا قال السيّد اليزدي[٣]: «وأمّا رجحان التستّر عن نساء أهل الذمّة فلخصوصيّة فيه، ولذا لا يكون كذلك بالنسبة إلى نساء المسلمين مع أنّهنّ أيضاً يصفن لأزواجهنّ، فلو كان الملاك إثارة الشهوة لكانت موجودة في توصيف المسلمات أيضاً، ولا يختصّ ذلك بنساء أهل الذمّة، والتستّر عن الصبيّ المميّز مستحبّ من حيث أنّه مميّز لا من حيث كونه واصفاً، فيكون الوصف كناية عن كونه مميّزاً.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤٤ من أبواب مقدّمة النكاح (باب كراهة الجلوس في مجلس المرأة).

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩٨ من أبواب مقدّمات النكاح.

(٣) حاشية المكاسب: ١٧.

• • • • • • • • • • • • •

السادس: ما دلّ على النهي عن خضوع النساء بالقول لئلا يطمع فيها الذي في قلبه مرض[١]، وما دلّ على النهي عن أن يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ[٢].

وفيه: أنّ حرمة الخضوع بالقول تختصّ بأزواج النبيّ ﷺ بلحاظ الاحترام الخاصّ له ﷺ، وليس الخضوع بالقول حراماً من غيرهنّ، كي يتعدّى إلى التشبيب بدعوى وحدة الملاك.

والضرب بالأرجل بما هو ليس بحرام قطعاً، وإنّما الكلام في حرمة إبداء الزينة، وهي أيضاً محلّ كلام، والقدر المتيقّن منه حرمة إبداء محلّها، وأمّا إبداء الزينة بما هي لم يقم دليل على حرمتها. وعلى تقدير حرمة الضرب بالأرجل وإبداء الزينة، فلا يتعدّى إلى التشبيب؛ لأنّ ملاك حرمتهما غير معلوم أنّه إثارة الشهوة كي يقال إنّها موجودة في التشبيب بالأولويّة.

أضف إليه: أنّ النسبة بين إثارة الشهوة والتشبيب عموم من وجه، كما عرفت.

وأضف إليه أيضاً: أنّ نفس إثارة الشهوة من دون إيصالها إلى الحرام حرمتها غير معلومة، وعلى تقدير إيصالها إليه يكون الحرام هو نفس ذي المقدّمة الذي تعلّق به النهي لا إثارة الشهوة التي تعدّ مقدّمة للحرام.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ التشبيب بعنوانه الأوّلي لم يقم دليل على حرمته.

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ الأحزاب ٣٣: ٣٢.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ النور ٢٤: ٣١.

المسألة الرابعة [١]: تصوير ذوات الأرواح [٢] حرام إذا كانت الصورة مجسّمة [٣]،

---

[١] أي المسألة الرابعة من مسائل النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به ؛ لكونه عملاً محرّماً.

[٢] سواء كان تصوير إنسان أو تصوير حيوان.

[٣] إنّ التصوير على قسمين : **مجسّم**: وهو أن تكون الصورة الحاصلة من التصوير مجسّمة ، بأن يصنع مجسّمة إنسان أو غيره من الحيوانات. **وغير مجسّم**: وهو أن تكون الصورة تنقش على الأحجار والأوراق والأخشاب ونحوها. وهذا الذي ذكره المصنّف أحد الأقوال في المسألة ؛ إذ الأقوال في حرمة التصوير أربعة.

القول الأوّل: أن يكون التصوير لذوات الأرواح ، وكانت الصورة مجسّمة ، وهذا هو الذي ذكره شيخنا الأنصاري في المتن من أنّه لا خلاف في حرمته. وملخّصه : أنّه يعتبر في حرمة التصوير أمران : أحدهما : كون الصورة حيوانيّة ، وثانيهما : كونها مجسّمة.

القول الثاني: إنّ تصوير ذوات الأرواح حرام ، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة ، وقد اختاره المصنّف وفاقاً لما ذهب إليه الحلّي والقاضي ، وغيرهما من الأصحاب.

القول الثالث: إنّ التصوير حرام مطلقاً إذا كانت مجسّمة.

القول الرابع: إنّ التصوير حرام على الإطلاق ، سواء كانت مجسّمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها.

وقال الأُستاذ الأعظم[1]: «إنّ القولين الأخيرين وإن كانا أيضاً مورد

---

(١) مصباح الفقاهة : ١ : ٢٢١.

بلا خلاف [١] فتوى ونصّاً. وكذا [٢] مع عدم التجسّم ،وفاقاً [٣] لظاهر «النهاية»، وصريح [٤] «السرائر»، والمحكيّ [٥] عن حواشي الشهيد

الخلاف بين الفقهاء كما أشار إليه النراقي والمحقّق الثاني ، إلّا إنّا لم نجد قائلاً بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض الأخبار».

[١] أي لا خلاف في حرمة التصوير المذكور من حيث الفتوى ، فإنّهم متّفقون عليها ، وكذا لا خلاف في حرمته من حيث دلالة النصوص على الحرمة ، فإنّ دلالة النصوص على الحرمة التصوير أيضاً لا خلاف فيها بين الفقهاء ، وقد عبّر عنه بقوله : إجماعاً فتوى ونصّاً.

[٢] أي كذا تصوير ذوات الأرواح حرام حتّى لو لم تكن الصورة مجسّمة بأن تنقش في الأوراق ، وهذا هو القول الثاني في المسألة.

[٣] أي حال كون الفقهاء المذكورين في المتن موافقين لنا في القول بحرمة تصوير ذوات الأرواح حتّى لو لم تكن الصورة مجسّمة ، وفي هذا الكلام إشارة إلى أنّ هذا القول الثاني محلّ خلاف بين الفقهاء ، وليس مثل القول الأوّل في كونه مورد وفاق بينهم.

[٤] والفرق بين الظاهر والصريح أنّ الثاني نصّ في الدلالة بحيث تكون الدلالة قطعيّة ، ولا يرفع اليد عن الدلالة بالقرينة القائمة على خلافها ، بخلاف الأوّل ، فإنّه قابل لأن يرفع اليد عن الظاهر بالقرينة الدالّة على الخلاف ، وليست الدلالة قطعيّة بل ظنّيّة. ولذا قال : «إنّ عبارة النهاية ظاهرة في حرمة التصوير وإن لم يكن الصورة مجسّمة ، وأمّا عبارة السرائر فإنّها صريحة في الحرمة ودلالة عبارته على الحرمة قطعيّة».

[٥] وفي هذا إشارة إلى أنّ حواشي الشهيد لم تكن عند الشيخ ، وإنّما حكى له حرمة التصوير غيره من الفقهاء عن حواشيه ، بخلاف كلام العلّامة في

والميسيّة [١]، والمسالك، و«إيضاح النافع» [٢]، و«الكفاية» [٣]، و«مجمع البرهان» [٤]، وغيرهم؛ للروايات المستفيضة [٥] مثل قوله عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»[١].

وقوله عليه السلام: «وينهى عن تزويق البيوت. قلت: وما تزويق [٦] البيوت؟ قال: تصاوير التماثيل [٧]»[٢].

«النهاية»، وكلام ابن إدريس في «السرائر»، فإنّه نقل كلامهما عن «النهاية» و«السرائر» مباشرة؛ لكون الكتابين موجودين عنده.

[١] كتاب للشيخ عبدالعالي الكركي الميسي. نسب الكتاب إلى مدينة المؤلّف «ميس» ـ بفتح الميم ـ بلد من بلاد جبل عامل في لبنان.

[٢] وهو للشيخ إبراهيم القطيفي.

[٣] للمولى محمّد باقر السبزواري.

[٤] للمقدّس الأردبيلي.

[٥] أي تصوير ذوات الأرواح حرام، سواء كانت الصورة مجسّمة أو غير مجسّمة، للروايات الكثيرة وإن لم تبلغ حدّ التواتر.

[٦] التزويق بمعنى التزيين، فيستفاد من هذه الرواية أنّ تزيين البيوت بتصاوير ذوات الأرواح حرام.

[٧] جمع التمثال. وهل يعمّ المنقوش والمجسّم أو ينصرف إلى خصوص المجسّم؟

وجهان، والظاهر من كلام الشيخ التعميم، حيث ذكر هذه الرواية وأمثالها

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أحكام المساجد، الحديث ١.

والمتقدّم [١] عن « تحف العقول »: « وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني ». وقوله عليه‌السلام في عدّة أخبار: « من صوّر صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها [٢] وليس بنافخ »[1].

من الأخبار الدالّة على حرمة تصوير ذوات الأرواح، سواء كانت مجسّمة أم لا.

وعن « الصحاح »: « والتمثال: الصورة، والجمع: التماثيل، ومثل بين يديه مثولاً: انتصب قائماً ».

وقال المحقّق الايرواني: « أمّا ما اشتمل من الأخبار على لفظ المثال والتمثال فالظاهر منها هي المجسّمة، فإنّ ظاهر لفظ المثال هو هذا؛ إذ المثال الحقيقي ما كان مثالاً للشيء من كلّ الجهات والجوانب، لا ما كان مثالاً له من جانب واحد. وهذا لا يكون إلّا في المجسّمة، فإنّ فيها يفرض مثال الجهات الستّ، فكانت الصورة أعمّ من المثال. نعم، قد يطلق المثال على الصورة، لكن الكلام فعلاً فيما هو ظاهر لفظ المثال مع التجرّد عن القرينة »[2].

[١] أي مثل الخبر المتقدّم عن « تحف العقول »، حيث عدّ من الصناعات المحلّلة صنعة صنوف التصاوير؛ وقال: « إنّه حلال ما لم يكن له مثال روحاني »، أي ما لم يكن تصوير ذوات الأرواح، فيفهم من ذلك حرمة تصوير ذوات الأرواح.

[٢] أي أن يوجد الروح في الصورة التي صوّرها، والحال أنّ المصوّر لا يتمكن من إيجاد الروح فيها، ومن الواضح أنّ هذا التكليف بإيجاد الروح للتعجيز،

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٣ من أبواب تحريم عمل الصور، الحديث ٦.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٠.

وقد يستظهر [١] اختصاصها [٢] بالمجسّمة من حيث [٣] أنّ نفخ الروح لا يكون إلّا في الجسم. وإرادة [٤] تجسيم النقش مقدّمة للنفخ،

وهو يدلّ على مذمّة التصوير لذوات الأرواح.

[١] المستظهر هو صاحب الجواهر ﷺ حيث قال في «الجواهر» ـ بعد الإشارة إلى أخبار النفخ في المقام ـ: «هي ظاهرة في كون الصورة حيواناً لا ينقص منه شيء سوى الروح، بل قد يظهر من مقابلة النقش للصورة في خبر المناهي ذلك أيضاً».

ثمّ قال: «ومن ذلك كلّه يقوى القول بالجواز في غير المجسّمة»(١).

[٢] أي اختصاص الرواية الأخيرة وغيرها من أخبار النفخ بالمجسّمة، فإنّها دلّت على حرمة التصوير فيما إذا كانت الصورة مجسّمة، ولا تشمل ما إذا كان التصوير منقوشاً على الأوراق ونحوها.

[٣] بيان لوجه اختصاص أخبار النفخ بالمجسّمة وكيفيّة استظهار اختصاصها بالمجسّمة، وهو أنّ المراد من تكليف المصوّر أن ينفخ الروح في الصورة التي صوّرها وأن يوجد الروح فيها، ومن المعلوم أنّ إيجاد الروح إنّما يتصوّر في الجسميّات التي لها وجودات خارجيّة كالمجسّمات، وأمّا الصور المنقوشة في الأوراق وأمثالها فلا يتصوّر إيجاد الروح فيها؛ لأنّ الصور المنقوشة لا قابليّة لها على إيجاد الروح فيها كي تكون حيوانات في الخارج، وذلك لاستحالة انقلاب العرض إلى الجوهر.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال: إنّا لا نسلّم اختصاص الرواية ـ الدالّة على الأمر بنفخ الروح في التصوير ـ بالمجسّمة، وما ذكرت من الوجه

---

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٤٢.

ثمّ النفخ فيه خلاف الظاهر.

وفيه [١]: أنّ النفخ يمكن تصوّره في النقش بملاحظة محلّه،

لاختصاصها بالمجسّمة غير تامّ؛ إذ الوجه المذكور كان عبارة عن أنّ الله سبحانه وتعالى يأمر المصوّر أن ينفخ الروح في التصوير الذي صوّره، والذي يكون قابلاً لإيجاد الروح فيه هو المجسّم دون النقوش، فهذا يكون قرينة على أنّ أخبار النفخ تدلّ على حرمة تصوير خصوص المجسّمة وصنعها، ولا تشمل النقوش. وهذا الوجه غير تامّ؛ إذ النقوش وإن لم تكن قابلة لإيجاد الروح فيها إلّا أنّ الأمر بالنفخ بالنقوش يراد منه أنّ الله يأمر يوم القيامة المصوّر ـ الذي صوّر الصور بالقلم، وأوجد النقوش به على الأوراق ـ أن يجسّم النقوش أوّلاً كي تكون قابلة لإيجاد الروح فيها، ثمّ ينفخ الروح في تلك الأجسام، فتجسيم الصور مقدّمة لنفخ الروح فيها، فأراد سبحانه وتعالى من أمره بإيجاد الروح في الصور تبديلها بالجسم أوّلاً، ثمّ إيجاد الروح فيه، والنقش بهذا الطريق يمكن إيجاد الروح فيه.

وأجاب عنه المستظهر بقوله: «إنّ إرادة تجسيم النقش من أمره بالنفخ في النقش والصور خلاف ظاهر لفظ الأمر بالنفخ في الصور؛ إذ الظاهر من النفخ في الصور إيجاد الروح فيها لا تجسيمها أوّلاً مقدّمة للنفخ كي تكون الصور قابلة للنفخ فيها، وتكون النتيجة هي أنّ الظاهر من أخبار النفخ اختصاصها بالمجسّمة، ولا تدلّ على تحريم التصوير والنقوش إذا لم تكن مجسّمة.

[١] إنّ الشيخ ﷺ أجاب عن الإشكال المذكور بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «إنّ النفخ يمكن تصوّره..»، وتوضيحه: أنّ نفخ الروح في الصور المنقوشة أمر ممكن ولا يحتاج إلى أيّ مقدّمة من التجسيم وغيره، وذلك باعتبار محلّه من الأوراق ـ مثلاً ـ فيأمر

بل [١] بدونها، كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة،

المصوّر أن يوجد الروح في الصورة والنقوش باعتبار أنّها قابلة لإيجاد الروح فيها باعتبار محلّها، فلا مانع من تعلّق الأمر بالنفخ بالصور والنقوش، وعلى هذا فتدلّ أخبار النفخ على حرمة تصوير النقوش وإن لم تكن مجسّمة.

[١] هذا إشارة إلى **الوجه الثاني** من الأجوبة، أي يمكن تصوّر إيجاد الروح والنفخ في النقش حتّى بدون ملاحظة محلّ النقوش، بل هي في حدّ نفسها قابلة لإيجاد الروح فيها، فإنّ النقش وإن كان عرضاً، إلّا أنّه قابل لأن يوجد الروح فيه، والدليل عليه وقوعه في الخارج، فإنّ وقوع الشيء أدلّ دليل على إمكانه، فإنّ الإمام عليه السلام قد أمر الأسد المنقوش على البساط بأن يأخذ الساحر في مجلس الخليفة وأخذه فوراً.

وأمّا قصّة الأسد التي أشار إليها المصنّف رحمه الله، ففي «بحار الأنوار» عن «الأمالي» بسند صحيح عن عليّ بن يقطين، قال: «استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ويقطعه ويخجله في المجلس، فانتدب له رجل معزّم، فلمّا أُحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز، فكان كلّما رام خادم أبي الحسن عليه السلام تناول رغيف من الخبز طار من بين يديه، واستفزّ هارون الفرح والضحك لذلك، فلم يلبث أبو الحسن عليه السلام أن رفع رأسه إلى أسد مصوّر على بعض الستور، فقال له: **يا أسد الله، خذ عدوّ الله.**

قال: فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزّم، فخرّ هارون وندماؤه على وجوههم مغشيّاً عليهم، وطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه، فلمّا أفاقوا من ذلك بعد حين، قال هارون لأبي الحسن عليه السلام: أسألك بحقّي عليك لما سألت الصورة أن تردّ الرجل.

أو بملاحظة [١] لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ.

والحاصل: أنّ مثل هذا [٢] لا يعدّ قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسّم.

وأظهر من الكلّ [٣] صحيحة محمّد بن مسلم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر.

قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»، فإنّ [٤] ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرّد النقش.

فقال عليه السلام: إن كانت عصا موسى ردّت ما ابتلعته من حبال القوم وعصيّهم، فإنّ هذه الصورة تردّ ما ابتلعته من هذا الرجل»[1].

[١] حيث أنّ اللون ذو أجزاء لطيفة من نقش الصبغ تشكّل جسماً لطيفاً قابلاً لنفخ الروح فيه.

[٢] أي مثل الأمر بالنفخ لا يصلح أن يكون قرينة على اختصاص الصورة بالمجسّمة، لأنّ الأمر بالنفخ كما يمكن في تصوير المجسّمة كذلك يمكن في تصوير النقوش أيضاً.

[٣] أي أظهر من جميع الروايات المتقدّمة في الدلالة على تحريم الصور مطلقاً، سواء كانت مجسّمة أو غيرها.

[٤] تفصيل لوجه أظهريّة صحيحة محمّد بن مسلم من سائر أخبار الباب، وهو أنّ السؤال في الرواية كان عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، وذكر هذه الأمور في الرواية قرينة على أنّ المراد من تماثيل الشجر والشمس والقمر نقشها في

---

(١) بحار الأنوار: الجزء ٤٨، الباب ٣٨ (تاريخ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ـ باب المعجز)، الحديث ١٧.

ومثل [١] قوله عليه السلام: «من جدّد [٢] قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام»، فإنّ [٣] المثال والتصوير مترادفان على ما حكاه «كاشف اللثام»

الأوراق ونحوها، ولا تشمل المجسّمات؛ لعدم تعارف جعل المجسّمة للأمور المذكورة في ذلك الزمان، وإنّما يصوّرونها بالنقش على الأوراق ونحوها.

[١] عطف على قوله: «مثل قوله عليه السلام: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينقش شيء من الحيوان**». بتقريب: أنّ هذه الرواية دلّت على أنّ «**مَن أوجد مثالاً فهو خارج عن الإسلام**»، فإيجاد المثال في الخارج ـ وهو تصوير ذوات الأرواح ـ حرام.

[٢] هذه الجملة خارجة عن محلّ كلامنا. وفيها احتمالات:

منها: أن يكون المراد من تجديد القبر دفن ميّت آخر في قبر سابق ممّا يستلزم نبشه وتجديده.

ومنها: أن يكون قتل إنسان سبباً لتجديد قبر.

ومنها: تجديد بنائه بعد اندراسه، وقد يقرأ بالحاء المهملة، أي من حدّد قبراً، والمراد به تسنيم القبر، وقد يقرأ بالخاء المنقّطة، أي مَن شقّ القبر ونبشه.

[٣] هذا بيان لتقريب الاستدلال بهذه الرواية على حرمة التصوير، وجواب عن إشكال مقدّر. وملخّص الإشكال على الاستدلال بهذه الرواية: أنّ محلّ الكلام في حرمة التصوير والنقوش وعدمها، والرواية دلّت على حرمة المثال، وهو عبارة عن المجسّمة. إذن فهذه الرواية تدلّ على حرمة صنع المجسّمة، ولا تدلّ على حرمة التصوير والنقوش غير المجسّمة.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري بأنّ المثال ليس معناه خصوص المجسّمة، بل المثال والتصوير لفظان مترادفان، وحكى ذلك كاشف الغطاء عن

عن أهل اللغة. مع أنّ [١] الشائع من التصوير والمطلوب منه [٢] هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع دون [٣] الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال.

ويؤيّده [٤]

أهل اللغة، حيث قال في مبحث مكان المصلّي: «المعروف كما في اللغة ترادف التماثيل والتصاوير، وعلى هذا فإذا فرض شمول الصورة للنقش فالمثال أيضاً يشمله».

[١] هذا وجه آخر لدلالة الأخبار على تحريم التصوير والنقوش وإن لم تكن مجسّمة. وملخّصه: أنّ التصوير الشائع استعمالاً هي الصور المنقوشة، فتكون الأخبار المستفيضة الدالّة على حرمة التصوير دالّة على حرمة النقوش قطعاً؛ لأنّها من الأفراد الشائعة للتصوير، ولا يمكن تخصيصها بالمجسّمة؛ لأنّ التخصيص بالمجسّمة تخصيص لها بالفرد النادر. وقد ذكر في بعض الحواشي أنّ هذا تتميم للاستدلال بقوله: «فإنّ المثال والتصوير مترادفان»، فهو بمنزلة قوله: «والتصوير يعمّ النقش المجرّد عن المادّة، بل الشائع منه هو ذلك»، فينتج أن المثال أيضاً بمعنى التصوير. ثمّ قال: «ويحتمل بعيداً أنّه راجع إلى قوله: للروايات المستفيضة ودليل مستقلّ لقوّة ظهور الأخبار في إرادة النقوش من التصوير المحرّم»، والظاهر ما ذكرناه.

[٢] أي المراد من التصوير في الأخبار.

[٣] أي ليس الشائع من التصوير استعماله في الأجسام المصنوعة على أشكال الرجال والنساء والطيور.

[٤] أي يؤيّد كون المراد من التصوير المحرّم هي الصور المنقوشة لا التماثيل والمجسّمات.

أنّ الظاهر [١] أنّ الحكمة في التحريم هي حرمة التشبّه بالخالق في إبداع [٢] الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها [٣] على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها [٤].

---

[١] أي الظاهر من الأخبار الدالّة على حرمة التصوير أنّ حكمة هذا الحكم هو تشبّه المصوّر بالخالق سبحانه وتعالى.

[٢] أي في خلق الحيوانات، أي أنّ المصوّر جعل نفسه شبيهاً بالخالق في خلق الحيوانات بإيجادها على أشكالها الطبيعيّة.

[٣] أي يعجز عن نقش الحيوانات وأعضائها كما هي حقّها بأن تكون مشتملة على جميع الخصوصيّات الموجودة في الحيوانات وأعضائها.

[٤] أي إذا كان البشر عاجزاً عن نقش الحيوانات كيف يتمكّن من إيجادها وخلقها.

وملخّص ما ذكره الشيخ في وجه التأييد هو: أنّ حكمة تحريم الصور هي أنّ المصوّر بسبب تصويره لذوات الأرواح يجعل نفسه شبيهاً بالخالق، غاية الأمر أنّ الله خالق للحيوانات حقيقة، والمصوّر يخلق نقوشها فيكون مبدعاً للصور والنقوش وجعل نفسه مشابهاً للخالق في الخلق ـ ولو بهذا المقدار ـ يكون حراماً، وهي ـ أي حرمة التشبّه بالخالق ـ حكمة تحريم الصور، ولا تكون مادة النقوش دخيلة في التشبّه، فإنّه يحصل بإيجاد نفس نقوش الحيوانات وصورها لا بمادّتها، فيكون الحرام هو إيجاد الصورة لا المجسّمة؛ لأنّ التشبه بالخالق الذي يحرم عليه يحصل بإيجاد الصورة لا بإيجاد المجسّمة. فتلخّص: أنّ حرمة التصوير إنّما هي لأجل حرمة تشبّه المصوّر بالخالق، والتشبّه يحصل بإبداع الصور، فيكون إبداع الصور حراماً، لا إبداع المادّة والجسم؛ لأنّ إبداع المادّة من دون صورة الحيوان لا يوجب تشبّه المصوّر بالخالق.

ولذا [١] منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلّف من ذلك. ومن المعلوم [٢] أنّ المادّة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة. فالتشبّه [٣] إنّما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير [٤].

---

[١] أي لأجل أنّ حكمة حرمة التصوير التشبّه بالخالق، وأنّه حرام في إبداع الحيوانات منع كاشف الغطاء عن تمكين غير المكلّفين كالصبيّ أو المجنون من التصوير، بأنْ يهيّئ المكلّفون أسباب التصوير لغير المكلّفين ويعلّمونهم ذلك. والوجه في منعه ما ذكرنا من مبغوضيّة التشبّه بالخالق ولو بالتسبيب، وأنّه مبغوض حتّى من الصبيّ، والإعانة عليه إعانة على الإثم.

[٢] أي إذا ثبت أنّ حكمة حرمة التصوير تشبّه المصوّر بالخالق. ومن المعلوم أنّ التشبّه يحصل بإبداع النقش والصور، ولا يكون حاصلاً بإيجاد المادّة.

وإن شئت فقل: إنّ التشبّه بالخالق يكون في إبداع الحيوانات وإيجادها بنحو يعجب النّاظر منظره. ومن الواضح أنّ تعجّب الناظر بالصور والتماثيل لم يأتِ من قبل المواد حتّى يقال باختصاص حرمة التصوير بالمجسّمات، بل إنّما جاء من قِبل البداعة والفنّ والاختراع التي استعملها المصوّر في صنيعته بما لها من الأشكال والنقوش اللطيفة والدقيقة. إذن فيكون الحرام هو هذا، أي تصوير النقوش، سواء كان مع المجسّمة أو بدونها.

[٣] أي تشبّه المصوّر بالخالق يحصل بإيجاد النقوش والأشكال للمادّة فقط؛ لأنّها تحتاج إلى الإبداع وإعمال القدرة بحيث يعجز عنها غيره تعالى.

[٤] أي لا يحصل التشبّه بالخالق في إيجاد المادّة والمجسّمة مع الإغماض عن نقوشها، فإنّ حرمة المجسّمة أيضاً باعتبار النقوش والصور التي أوجد المصوّر فيها؛ لما عرفت من أنّ الذي يوجب التشبّه بالخالق إبداع الصور، وأمّا إيجاد المادّة بدون الصور المعجبة فيه فلا تشبّه فيه بالخالق، ولا يكون

ومن هنا [١] يمكن استظهار اختصاص الحكم [٢] بذوات الأرواح، فإنّ [٣] صور غيرها كثيراً ما يحصل بفعل الإنسان للدواعي الأُخر [٤] من غير قصد التصوير، ولا يحصل به [٥]

معجباً للناظرين.

[١] أي ممّا ذكرنا من أنّ التشبّه بالخالق الذي هو حكمة حرمة التصوير إنّما يحصل بإيجاد التصوير والنقوش.

[٢] وهو حرمة التصوير.

[٣] تفصيل لكيفيّة استظهار أنّ حرمة التصوير مختصّة بتصوير ذوات الأرواح. وتوضيحه: أنّه بعدما ثبت أنّ حكمة التصوير حرمة التشبّه بالخالق، وأيضاً بعد ما ثبت أنّ التشبّه بالخالق إنّما يحصل بتصوير النقوش والأشكال يظهر لك أنّ حرمة التصوير مختصّة بذوات الأرواح؛ لأنّ التشبّه بالخالق إنّما يحصل في خصوص تصوير ذوات الأرواح، وأمّا صور غير ذوات الأرواح فليس فيها إبداع وإعجاب للناظر بالصور كي يكون تصويره هذا شبيهاً بإبداع الخالق، بل هو أمر ربّما يحصل بفعل إنسان من دون قصد التصوير منه.

[٤] بأن كان غرضه من إيجاد شيء أن يكون زينة للبيت أو رفع حاجته: بأن بنى بيتاً فتحقّق بشكل جبل مثلاً، أو صنع باباً فتحقّق بشكل شجر، فإنّ صورة الجبل أو الشجر قد تحقّقت بفعل الشخص الذي كان داعيه صنع الباب أو بناء البيت ولم يكن قصده تصوير الجبل أو تصوير الباب، ولكن تحقّق قهراً.

[٥] أي لا يحصل بسبب تحقّق صور غير ذوات الأرواح بفعل إنسان من غير قصد التصوير تشبّه هذا الإنسان بفعله هذا بالخالق سبحانه وتعالى؛ إذ لم يكن داعيه إلى إيجاد هذه الصور أن يشبّه نفسه بالمبدع تعالى، بل كان داعيه إيجاد البيت، فلا يكون هذا العمل حراماً لانتفاء حكمة التحريم، وهي التشبّه

تشبّه بحضرة المبدع تعالى [١] عن التشبيه، بل كلّ [٢] ما يصنعه الإنسان من التصرّف في الأجسام فيقع [٣] على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى. ولذا [٤] قال «كاشف اللثام» على ما حكي عنه في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل: «أنّه لو عمّت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات [٥] الأعلام لشبه [٦] الأعلام

بالخالق؛ لأنّ التشبّة إنّما يتحقّق لو كان العمل الشبيه بعمله تعالى صادراً عنه عن قصد، والمفروض انتفاء القصد في المقام.

[١] أي المبدع الذي هو أجلّ من أن يكون له شبيه.

[٢] هذا شاهد آخر على إثبات حرمة التصوير لذوات الأرواح وعدم شمولها لغيرها. **وملخّصه**: أنّه لو كان مطلق التصوير حراماً ولو عن غير قصد منه لكان جميع التصرّفات في الأجسام حراماً، لأنّ كلّ تصرّف يقع من شخص في جسم من الأجسام يكون له صورة وشكل واحد نظير شكل واحد من مخلوقاته قهراً حتّى صبّ الماء على الأرض، فإنّه إمّا يتشكّل بشكل شجر أو قصب أو حجر أو نحوها، فلا بدّ أن تكون جميع التصرّفات في الأجسام حراماً، ولا يمكن الالتزام به، فتكون النتيجة عدم إمكان الالتزام بحرمة تصوير غير ذوات الأرواح.

[٣] خبر لقوله: «كلّ ما يصنعه الإنسان» وكلمة «الفاء» زائدة، والصحيح: «يقع».

[٤] أي لأجل ما ذكرنا من اختصاص حرمة التصوير بذوات الأرواح؛ إذ حكمة حرمته ـ وهو التشبّه بالخالق ـ لا تكون في تصوير غيرها.

[٥] هي الثياب التي فيها طرائق وخطوط تخالف لون القماش.

[٦] أي إنّما قلنا: إنّ أدلّة كراهة الصلاة في الثوب ـ المشتمل على الصور والنقوش ـ لو دلّت على كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على الصور ـ سواء كانت

بالأخشاب والقصبات ونحوها [١]، والثياب [٢] المحشوّة لشبه [٣] طرائقها [٤] المخيطة بها، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها»، انتهى.

وإن كان ما ذكره [٥]

من ذوات الأرواح أو غيرها ـ لكانت الصلاة في الثياب ذوات الأعلام مكروهة؛ لأنّ الأعلام الموجودة في الثياب تشابه الأخشاب أو القصبات الممتدّة طولاً التي هي من مصنوعات الباري.

[١] من مصنوعات الباري.

[٢] مرفوع من باب أنّه عطف على فاعل «كرهت» وهي الثياب في قوله: «كرهت الثياب»، والمحشوّة من حشا يحشو حشواً، حشا الوسادة بالقطن: أي ملأها بالقطن. والثياب المحشوّة هي الثياب التي يجعل في داخلها ـ أي بين الثياب وبين بطانتها ـ مقدار من القطن، ثمّ تخاط الثياب المحشوّة فتشبه طرائق هذه الثياب المخيطة الأخشاب والقصبات التي هي مصنوعات الباري تعالى، أي لو عمّت الكراهة لتماثيل الحيوانات والجمادات كرهت الصلاة في الثياب المحشوّة أيضاً.

[٣] تعليل لكراهة الصلاة في الثياب المحشوّة، أي إنّما كرهت الصلاة في الثياب المحشوّة؛ لأنّ العلامات والطرائق الموجودة فيها تشبه الأخشاب ونحوها التي هي من مصنوعات الباري.

[٤] جمع الطريقة، وهي الخطوط المعوجّة التي يوجدها الخيّاط في الثياب بتوسّط الخيط فيشبه هذه الطرائق أبدان الأشجار فيحصل التشبّه بالخالق.

[٥] أي ما ذكره صاحب كاشف اللثام وإن كان محلّ نظر، إلّا أنّه يكون دليلاً على تقدير تماميّته على اختصاص حرمة التصوير بذوات الأرواح.

لا يخلو عن نظر كما سيجيئ [١].

هذا، ولكن العمدة [٢] في اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة.

مضافاً إلى [٣] مادلّ على الرخصة، مثل صحيحة ابن مسلم السابقة [٤]،

---

[١] من أنّ ظاهر الروايات الدالّة على حرمة التصوير حرمة تصوير الشيء الذي كان تصويره بقصد حكاية الصورة عن شيء، وأمّا فعل ما تدعوه إليه حاجته، ويكون شبيهاً بشيء من خلق الله من غير قصد تصويره والحكاية عنه، فلا تشمله هذه الروايات. وثياب ذوات الأعلام أو الثياب المحشوّة مع شباهة طرائقها بالأخشاب من هذا القبيل. وبالنتيجة أنّ حرمة نقش الجمادات لا تلازم حرمة الثياب ذوات الأعلام والمحشوّة.

[٢] يظهر من هذا التعبير أنّ الأدلّة الاجتهاديّة لا تصلح لإثبات جواز التصوير في غير ذوات الأرواح، ولذا قد تمسّك بالأصل العملي وهي أصالة الإباحة لإثبات جوازه. **بتقريب**: أنّ المقدار الذي قام فيه دليل على حرمة التصوير إنّما هو تصوير ذوات الأرواح، وأمّا غيره فيشكّ في حرمته، فمقتضى أصالة الإباحة الجواز بعد عدم قيام دليل اجتهادي على الحرمة.

[٣] أي بالإضافة إلى أصالة الإباحة عدّة نصوص هنا دلّت على اختصاص حرمة التصوير بذوات الأرواح. ولا يخفى أنّ في العبارة تشويشاً؛ إذ الظاهر منها أنّ النصوص وأصالة الإباحة في عرض واحد، مع أنّه لا تصل النوبة إلى أصالة الإباحة في مقابل النصوص الدالّة على جواز تصوير غير ذوات الأرواح.

[٤] أي التي سبق ذكرها، حيث قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: **لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان**». بتقريب تقدّم توضيحه. **وملخّصه**: أنّ السؤال في هذه الرواية وإن كان عن تصوير غير

ورواية [١] «التحف» المتقدّمة، وما ورد [٢] في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ [٣] وَتَمَاثِيلَ﴾(١) من [٤] قوله عليه السلام: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها تماثيل الشجر وشبهه» [٥]. والظاهر شمولها [٦] للمجسّم وغيره،

ذوات الأرواح، إلّا أنّ الإمام عليه السلام في جوابه أثبت شيئاً، وهو جواز تصوير غير ذوات الأرواح ونفى شيئاً آخر وهو عدم جواز تصوير الحيوان، حيث قال: **لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان**(٢).

[١] أي مثل رواية «تحف العقول»، وهي أيضاً دلّت على جواز تصوير غير ذوات الأرواح حيث قال عليه السلام: **«ما لم يكن مثل الروحاني»**. بتقريب: أنّ حكمه عليه السلام بجواز التصوير معلّق على أن لا يكون التصوير تصويراً حيوانيّاً.

[٢] أي مثل الخبر الذي ورد في تفسير الآية، فإنّه أيضاً يدلّ على جواز تصوير غير ذوات الأرواح.

[٣] جمع محراب، وهو مكان إقامة الصلاة.

[٤] بيان لقوله: «ما ورد»، أي الخبر الوارد في تفسير الآية هو قوله عليه السلام: ... حيث فسّر الإمام عليه السلام أنّه ليس المراد من التماثيل ـ التي دلّت الآية على جواز تصويرها ـ تصاوير الرجال والنساء، بل هي تماثيل الشجر وشبهه، فإنّ تفسير التماثيل بتماثيل الشجر ونحوه صريح في جواز تصوير غير ذوات الأرواح.

[٥] كتصوير الصحاري والأودية والسحاب والجبال.

[٦] أي شمول الأخبار المجوّزة ـ كصحيحة محمّد بن مسلم، ورواية «تحف العقول»، والخبر الوارد في تفسير الآية الشريفة ـ للمجسّمة وغيرها،

---

(١) سبأ ٣٤: ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

فبها [١] يقيّد بعض ما مرّ من الإطلاق [٢]. خلافاً [٣] لظاهر جماعة، حيث أنّهم [٤] بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح ولو لم يكن مجسّماً، لبعض [٥] الإطلاقات اللازم [٦] تقييدها بما تقدّم، مثل قوله عليه السلام [٧]:

فهي دلّت على جواز تصوير غير ذوات الأرواح، سواء كانت مجسّمة أم لا.

[١] أي بهذه الأخبار المجوّزة، كصحيحة محمّد بن مسلم، ورواية «تحف العقول»، والخبر الوارد في تفسير الآية الشريفة.

[٢] أي يقيّد إطلاق الأدلّة المانعة الدالّة بإطلاقها على حرمة التصوير، سواء كان تصوير مجسّمة أو غيرها، كرواية السؤال عن تزويق البيوت، أو قوله صلى الله عليه وآله: «**مَن مثّل مثالاً**»، فتكون نتيجة تقييد الإطلاقات الدالّة على منع التصوير بالأخبار المجوّزة جواز تصوير غير ذوات الأرواح، وحرمة تصوير ذوات الأرواح.

[٣] أي ما ذكرنا من التفصيل بين تصوير ذوات الأرواح وغيره مخالف لظاهر جماعة من الفقهاء، فإنّ المخالفين على قولين.

[٤] أي عدّة من الفقهاء المخالفين يحكى عنهم بأنّهم يقولون بحرمة التصوير، سواء كان لذوات الأرواح أو لغيرها، سواء كانت مجسّمة أم لا، كما حكي ذلك عن ابن البرّاج وأبو الصلاح.

[٥] أي أنّهم يقولون بحرمة التصوير مطلقاً بمقتضى بعض الإطلاقات الدالّة على الحرمة مطلقاً.

[٦] هذا جواب للشيخ عن المخالفين الذين تمسّكوا بالإطلاقات. وملخّص جوابه أنّ المطلقات المذكورة مقيّدة بما تقدّم من الروايات الدالّة على التفصيل بين تصوير ذوات الأرواح وغيرها.

[٧] هذه إحدى الروايات المطلقة الدالّة على حرمة التصاوير مطلقاً، أي سواء

«ينهى عن تزويق البيوت»، وقوله عليه السلام: «من مثّل مثالاً» [١] إلى آخر الحديث، وبين [٢] من عبّر بالتماثيل المجسّمة، بناءً [٣] على شمول

كان ذو الصورة من ذوات الأرواح أم لا، وسواء كانت الصورة مجسّمة أم لا.

والرواية هكذا: «**ينهى عن تزويق البيوت**. قلت: وما تزويق البيوت؟ قال: **تصاوير التماثيل**» بناءً على أنّ التماثيل هي الصور والنقوش، سواء كانت من ذوات الأرواح أم لا، وسواء كانت مجسّمة أم لا.

[١] وهذه رواية ثانية تدلّ على حرمة التصوير مطلقاً، كقوله عليه السلام: «**مَن جدّد قبراً، أو مثّل مثالاً، فقد خرج عن الإسلام**» بناءً على أنّ المثال والتصوير مترادفان، فهي دلّت على حرمة التصوير مطلقاً.

[٢] عطف على كلمة «بين» في قوله: «إنّهم بين مَن يحكى»، أي المخالفون بين مَن يحكى عنهم تعميم حرمة التصوير لغير ذي الروح وبين من عبّروا بالتماثيل المجسّمة، أي خصّوا حرمة التصوير بالمجسّمة، سواء كانت ذوي الأرواح أم لا، وهم أكثر الأصحاب على ما حكي عنهم، كالشيخين وسلّار والمحقّق والعلّامة وغيرهم، فتكون النتيجة أنّ في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: حرمة التصوير مطلقاً، سواء كانت من ذوي الأرواح أم لا، وسواء كانت مجسّمة أو غيرها.

القول الثاني: التفصيل بين ذوات الأرواح وغيرها بالقول بالحرمة في الأولى دون الثانية مستنداً إلى صحيحة محمّد بن مسلم، ورواية «تحف العقول»، والخبر الوارد في تفسير الآية.

القول الثالث: حرمة تصوير خصوص المجسّمة، سواء كانت من ذوي الأرواح أم لا.

[٣] أي القول باختصاص الحرمة بالتماثيل ـ سواء كانت مجسّمة ذوات الأرواح،

التمثال لغير الحيوان ، كما هو [١] كذلك ، فخصّ الحكم بالمجسّم ، لأنّ [٢] المتيقّن من المقيّدات للإطلاقات ،

أو مجسّمة غيرها من الأشجار والأحجار والجبال ـ مبنيّ على شمول التمثال للمجسّمة المطلقة ، سواء كانت مجسّمة حيوان أو مجسّمة جمادات .

[١] هذا تقرير من الشيخ لبيان أنّ التمثال الوارد في الحديث ليس مختصّاً بالحيوان ، بل يشمل مجسّمة غير الحيوان أيضاً .

[٢] أي إنّما خصّ حرمة التصوير بتصوير المجسّمة وصنعها ؛ لأنّ المتيقّن من الأخبار المجوّزة التي هي مقيّدات لإطلاقات الأخبار الدالّة على حرمة التصوير مطلقاً جواز تصوير النقوش . وأمّا المجسّمة فهي تبقى تحت الأدلّة المانعة .

وتوضيحه: أنّ مقتضى الإطلاقات حرمة التصوير مطلقاً ، سواء كان تصوير المجسّمة أو تصوير النقوش ، وبازائها عدّة نصوص دلّت على جواز التصوير ، والقدر المتيقّن منها جواز تصوير النقوش ، وبهذا المقدار يخصّص الأخبار الدالّة على حرمة التصوير ، وأمّا الزائد منه فنشكّ في خروجه عن الإطلاقات المانعة ، ويحكم بحرمته .

هذا لو لم يكن للأخبار المجوّزة ظهور في جواز تصوير النقوش ، بل كان أمرها مردّداً بين أن تكون شاملةً للنقوش والمجسّمة معاً ، أو مختصّةً بالنقوش فيكون المقام داخلاً فيما إذا كان المخصّص مردّداً بين الأقلّ والأكثر فيقيّد المطلق ، ويخصّص العامّ بالمقدار المتيقّن ، ويتمسّك بعموم العامّ ، أو بإطلاق المطلق في الباقي ، وفي المقام القدر المتيقّن من الأخبار المجوّزة المقيّدة للإطلاقات المانعة خصوص النقوش ، فتكون الحرمة مختصّة بالمجسّمة .

والظاهر [١] منها بحكم [٢] غلبة الاستعمال والوجود [٣] النقوش [٤] لا غير.

وفيه [٥]: أنّ هذا الظهور

---

[١] عطف على اسم «إنّ»، وهو قوله: «المتيقّن»، أي لأنّ الظاهر من الأخبار المجوّزة جواز تصوير خصوص النقوش، ولا يستفاد منها جواز تصوير المجسّمة، وهذا يكون دليلاً ثانياً لإثبات اختصاص حرمة التصوير بالمجسّمة.

[٢] بيان لمنشأ ظهور الأخبار المجوّزة في جواز تصوير خصوص النقوش. وملخّصه أنّ الأخبار المجوّزة منصرفة إلى جواز تصوير النقوش، ومنشأ الانصراف غلبة الاستعمال، أي كثرة استعمال التصوير في النقوش بحيث وصلت إلى حدّ إذا أُطلق التصوير تتبادر النقوش إلى الذهن بحيث لا تعدّ المجسّمة فرداً للتصوير عرفاً نظير غلبة استعمال الحيوان في غير الإنسان، بحيث وصلت إلى حدّ إذا أُطلق الحيوان لا يعدّ الإنسان فرداً له.

[٣] أي يكون منشأ ظهور التصوير في النقوش غلبة وجود النقوش، أي غالب أفرادا لتصوير يكون نقوشاً، وأمّا المجسّمة فتكون قليلة، وغلبة وجود الأفراد تكون منشأ لانصراف اللفظ إلى الفرد الغالب، وفي المقام غلبة النقوش وقلّة المجسّمة صارت موجبة لانصراف التصوير إلى النقوش، وظهوره فيها، فإذا كان التصوير ظاهراً في النقوش تكون الأخبار الدالّة على جواز تصوير غير ذوات الأرواح مقيّدة للأخبار الناهية بهذا المقدار، أي بمقدار النقوش. وأمّا المجسّمة منها فتكون حراماً لدخولها تحت الأخبار المانعة.

[٤] خبر لقوله: «لأنّ المتيقّن» أي المتيقّن، والظاهر من الأخبار المجوّزة النقوش.

[٥] أي لا نسلّم أن يكون الظاهر من الأخبار المجوّزة التي تكون مقيّدة للإطلاقات جواز تصوير النقوش، وأنّها مقيّدة للإطلاقات الدالّة على حرمة التصوير

لو اعتبر[١] لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم، فتعيّن حملها على الكراهة دون التخصيص بالمجسّم[٢].

مطلقاً، سواء كان بنحو النقوش أو المجسّمة.

[١] أي لو قلنا بتماميّة الأخبار المجوّزة الحاصلة من غلبة الاستعمال، أو غلبة الوجود لسقطت الإطلاقات المانعة عن إثبات حرمة المجسّمة، وكانت هي أيضاً ظاهرة في خصوص تحريم النقوش؛ لأنّ منشأ ظهور الأخبار المجوّزة في خصوص تصوير النقوش كان كثرة استعمال التصوير في النقوش أو غلبة استعماله فيها، وهذا الملاك بعينه موجود في الأخبار المانعة، فإنّ غلبة الاستعمال والوجود موجودة فيها أيضاً، فتكون هي أيضاً ظاهرة في حرمة النقوش، ولا تدلّ على حرمة المجسّمة.

وملخّص الكلام: إن كان المراد بالمثال في قوله ﷺ: «**وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني**» هو النقوش نظراً إلى غلبة الاستعمال والوجود لكانت هي -أي غلبة الاستعمال والوجود- جارية في المطلقات المانعة أيضاً، كقوله ﷺ: «**مَن مثّل مثالاً فقد خرج عن ربقة الإسلام**»، فيكون المراد بالمثال فيه أيضاً النقوش، فلا يصلح أن تكون المطلقات دليلاً على إثبات حرمة تصوير المجسّمة؛ إذ المفروض أنّ التصوير والمثال فيها أيضاً بحكم غلبة الاستعمال والوجود منصرفان إلى النقوش، فتدلّ على حرمة النقوش فيقع التعارض بين الأخبار المجوّزة والمانعة.

إن قلت: إنّه بناءً على غلبة المطلقات الدالّة على حرمة التصوير، وانصرافها إلى النقوش، لا تكون النسبة بين الأخبار المانعة والمجوّزة عموماً من وجه كي يقع التعارض بينهما، بل النسبة بينهما عموم مطلق؛ لأنّ الأخبار الدالّة على الحرمة دلّت على حرمة النقوش، سواء كانت من ذوات الأرواح

وبالجملة [١]: التمثال في الإطلاقات المانعة مثل قوله ﷺ: «مَن مثّل مثالاً» إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسّم [٢] كان كذلك في الأدلّة المرخّصة لما عدا الحيوان، كرواية «تحف العقول»، وصحيحة محمّد بن مسلم، وما في تفسير الآية.

أم من الجمادات، وأمّا الأخبار المجوّزة فدلّت على جواز نقش غير ذوات الأرواح، فتكون نتيجة الجمع بينهما حرمة نقش ذوات الأرواح، وجواز نقش غيرها.

قلت: إنّ مقتضى القاعدة وإن كان ما ذكرت، إلّا أنّ القائل بالجواز قائل بعدم حرمة تصوير غير المجسّمة حتّى من ذوات الأرواح. إذن فالأخبار المجوّزة وإن دلّت بوحدتها على جواز نقش غير ذوات الأرواح، ولكن حيث أنّ القائل المزبور ملتزم بعدم الفصل بين ذوات الأرواح وغيرها، فتدلّ على الجواز مطلقاً فيكون التعارض مستقرّاً، وحيث أنّ الأخبار الدالّة على الجواز نصّ فيه، والأخبار الدالّة على الحرمة ظاهرة فيها، فيحمل الظاهر على النصّ، ونتيجته حمل الأخبار المانعة على كراهة التصوير مطلقاً، ولا وجه لحملها على حرمة تصوير المجسّمة، والجواز في غيرها.

[١] أي خلاصة الإشكال على القول باختصاص حرمة التصوير بالمجسمة. هذا تقريب آخر للإشكال على الاستظهار المذكور.

[٢] أي إن كانت الإطلاقات الدالّة على حرمة التمثال ظاهرة في حرمة تصوير المجسّم ولا يشمل عنوان المثال للنقوش لانصرافه عنها كذلك التمثال المذكور في الأدلّة المجوّزة ظاهر في شمول الحرمة لخصوص المجسّم. وبالنتيجة لا فرق بين الإطلاقات المانعة والإطلاقات المجوّزة في شمول كلّ منهما للمجسّم فقط دون النقوش، ولا وجه لحمل الأخبار المجوّزة

فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة في العموم [١]، واختصاص المقيّدات المجوّزة بالنقوش تحكم [٢]. ثمّ إنّه لو عمّمنا [٣] الحكم [٤] لغير الحيوان

على النقوش فقط وحمل الإطلاقات الدالّة على الحرمة على المجسّمة فقط.

وملخّص الكلام: أنّ التصوير والتمثال لو كانا في المطلقات المانعة ظاهرين في المجسّمة لكانا ظاهرين في المجسّمة أيضاً في الأخبار المجوّزة، وإن كانا منصرفين إلى النقوش لكانا منصرفين إليها في كلتا الطائفتين، أي في الروايات المانعة والمجوّزة، فلا وجه للتفكيك بينهما بحمل الروايات المانعة على المجسّمة وحمل الروايات المجوّزة على النقوش.

[١] بأن يقال: إنّها دلّت على تحريم الصور مطلقاً، سواء كان نقوشاً أم مجسّمة، والأخبار المجوّزة مختصّة بحرمة النقوش، فتكون الأخبار المجوّزة مقيّدة للأخبار المانعة.

[٢] خبر لقوله: «دعوى»، أي دعوى بلا دليل.

[٣] لمّا بيّن ﷺ أنّ تصوير ذوات الأرواح حرام مطلقاً، سواء كان نقشاً أو كان مجسّمة، وتصوير غيرها من صور الجمادات والنباتات جائز، قال: «لو أغمضنا عمّا ذكرناه من التفصيل، وقلنا بعدم اختصاص الحرمة بالحيوانات بل تعمّ غير الحيوانات أيضاً من النباتات والجمادات وتعمّ المجسّمة وغيرها، كما هو القول الثاني، أو قلنا بحرمة التصوير المجسّم، سواء كان حيواناً أو غير حيوان، كما هو القول الثالث، فالحرام من تصوير غير الحيوان ليس تصوير مطلق الجمادات والنباتات، بل المراد من حرمة تصويرهما فيما إذا كانت النقوش المصوّرة أو المجسّمة على هيئة توجب إعجاب الناظر إليها بحيث توجب جلب نظر الناظرين وميلهم إلى مشاهدة صورتها».

[٤] أي لو قلنا بتعميم الحرمة لغير الحيوان وقلنا بحرمة مطلق التصوير.

مطلقاً أو مع التجسّم [١]، فالظاهر أنّ المراد به [٢] ما كان مخلوقاً لله سبحانه وتعالى على هيئة خاصّة معجبة للناظر على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها [٣] المجرّدة عن المادّة أو معها.

فمثل [٤]

---

[١] أي لو عمّمنا الحرمة لغير الحيوان إذا كان مجسّماً.

[٢] أي المراد بغير الحيوان هو النبات أو الجماد الذي يكون مخلوقاً لله تعالى، فالتصوير لمثل هذا يكون حراماً لا تصوير مطلق غير الحيوان.

[٣] أي صورة تلك الهيئة الخاصّة المعجبة المجرّدة عن المادّة أو معها، فإنّ ميل النفس قد يكون إلى الصورة المجرّدة عن المادّة بحيث لا تكون المادّة دخيلة في إعجاب الناظرين، كما في تماثيل الأشجار أو الأحجار المنقوشة في الأوراق. وأُخرى يكون ميل النفس إلى الصورة مع المادة بمعنى أنّ المادّة دخيلة في الإعجاب، أي كان الهيئة منضمّة إلى المادّة معجبة، كما هو في بعض المجسّمات لغير الحيوان.

وملخّص كلامه: أنّ تصوير غير ذوات الأرواح إنّما يكون حراماً إذا كان ذو الصورة مشتملاً على خصوصيّتين:

إحداهما: أن يكون مخلوقاً لله سبحانه وتعالى لا مخلوقاً للبشر.

وثانيتهما: أن يكون على هيئة خاصّة معجبة للناظرين بحيث تميل النفس إلى مشاهدة تلك الهيئة، وتكون الحرمة منتفية بانتفاء إحدى الخصوصيّتين.

[٤] «الفاء» للتفريع، فهو تفريع على ما ذكره بقوله: «لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان»، فالظاهر أنّ المراد ما كان مخلوقاً لله سبحانه تعالى على هيئة خاصّة معجبة..، أي يترتّب على ما ذكرنا من الشرطين لحرمة تصوير غير ذوات الأرواح أنّ الأُمور المذكورة في المتن ـ ممّا هو مصنوع للعباد ـ خارجة

تمثال السيف والرمح والقصور [١] والأبنية والسفن ممّا هو مصنوع للعباد وإن كانت في هيئة حسنة معجبة خارج. وكذا [٢] مثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط ممّا خلقه الله لا على هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها ولو [٣] بالصور الحاكية لها؛ لعدم [٤] شمول الأدلّة لذلك.

هذا كلّه [٥] مع قصد الحكاية والتمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل

موضوعاً عن أدلّة حرمة تصوير غير ذوات الأرواح، فإنّها ليست بحرام وإن كانت موجبة لإعجاب الناظرين.

[١] جمع القصر، وهو البيت المرتفع. والأبنية: جمع البناء، والسفن: جمع السفينة.

[٢] أي كذا خارج عن محلّ الكلام ـ الذي هو حرمة التصوير ـ هذه الموارد، فإنها وإن كانت واجدة للشرط الأوّل للحرمة ـ وهو كون ذي الصورة ممّا خلقه الله ـ إلّا أنّها ليست على هيئة معجبة للناظر، فتكون فاقدة للشرط الثاني، وبالنتيجة لا تكون حراماً.

[٣] أي لا تكون التماثيل القصبات والأخشاب والجبال والشطوط معجبة للناظر، ولا تميل النفس إلى مشاهدة تلك الأمور ولو بسبب الصور الحاكية للأُمور المذكورة.

[٤] أي إنّما قلنا بأنّ مثل تمثال السيف وأمثاله، وكذا مثل تمثال القصبات ونحوها خارج عن محلّ الكلام، ولا يكون تصويرها حراماً؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على حرمة التصوير لا تشمل مثل هذا التصوير الذي لا يكون من مصنوعات الباري، أو كانت من مصنوعاته، ولكن ليست بموجبة لإعجاب الناظرين.

[٥] أي حرمة التصوير على جميع الأقوال إنّما تكون مع قصد المصوّر حكاية

شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية [١] فلا بأس [٢] قطعاً. ومنه [٣] يظهر النظر فيما تقدّم عن «كاشف اللثام».

ثمّ إنّ المرجع في الصورة [٤] إلى العرف،

الصورة عن ذي الصورة، وكون الصورة ممثّلة له وحاكية عنه.

[١] بأن لم يكن الداعي إلى عمل شيء بصورة الحيوان هو تصوير الحيوان وتمثيله كما لو احتاج إلى عمل أداة على صورة أحد الحيوانات، كالأداة المصنوعة على هيئة الهرّة ـ مثلاً ـ لإقامة الأساطين والأعمدة الثقيلة، أو كان الداعي له بناء البيت لأن يسكن فيه لكن صار شبيهاً بالجبل.

[٢] جواب الشرط، أي لو كان الداعي إلى عمل شيء يكون بصورة مخلوق من مخلوقات الباري رفع حاجته الدنيويّة فلا بأس بعمل التصوير المذكور.

[٣] أي ممّا ذكرنا من أنّ المحرّم إنّما هو خصوص التصوير الواقع بقصد الحكاية عن ذي الصورة ظهر النظر فيما تقدّم من كاشف اللثام: من أنّ كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل لو عمّت تماثيل غير الحيوان لزم منه كراهة الصلاة في الثياب ذوات الأعلام؛ لشباهة الأعلام بالأخشاب، وذلك لما ذكر من أنّ المحرّم هو خصوص الصور الواقعة بقصد الحكاية، ومن المعلوم أنّ الأعلام في الثياب لم تعمل بقصد مشابهة الأخشاب وحكايتها.

وملخّص الكلام: أنّه لم يكن قصد الحكاية من حياكة الثوب المتّصفة بالأعلام موجوداً عند الحياكة. إذن لا يلزم من القول بحرمة تصوير غير الحيوان لزوم كراهة الصلاة في الثياب ذوات الأعلام؛ إذ حصول الأعلام في الثياب لم يكن بقصد الحكاية عن الأخشاب كي يكون النقض وارداً.

[٤] بعدما ثبت حرمة تصوير الحيوان يقع الكلام في تشخيص موضوع الحرمة بأنّ المحرم هل هو تصوير مجموع الأجزاء بأن يكون الحرام تصوير مجموع

فلا يقدح في الحرمة [١] نقص بعض الأجزاء، وليس [٢] فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها، أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير

الحيوان المركّب من جميع الأجزاء بحيث لو صوّر حيواناً فاقداً لبعض أجزائه لا يكون حراماً أو يكون المحرّم هو تصوير معظم الأجزاء؟ فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأجزاء.

قال شيخنا الأنصاري: «إنّ المرجع في تشخيص موضوع الحرمة ـ بأن أيّ عمل يصدق عليه أنّه تصوير صورة ـ هو العرف، لا العقل الدّقّي الفلسفي.

[١] أي نقص بعض أجزاء صورة الحيوان لا يضرّ في حرمتها فيصدق على الناقص بعض أجزائه أنّه صورة حيوان، كما إذا صور إنساناً مع عدم تصوير قلبه وكبده، أو مع نقص شيء من الأعضاء الخارجيّة الصغيرة، كما إذا صوّر إنساناً ذا يدٍ واحدة، فإنّه يصدق عرفاً أنّه تصوير إنسان فيكون حراماً.

[٢] جواب عن سؤال مقدّر. وملخّص السؤال: أنّك قد ذكرت أنّ موضوع الحرمة هو تصوير معظم الأجزاء التي يصدق عليها الصورة عرفاً، فالمعيار في حرمة التصوير صدق الصورة العرفيّة، فإذا صدق عليه الصورة عرفاً يكون تصويرها حراماً، وإن كانت الصورة فاقدة لبعض أجزائها، وهو ينافي ما ورد في بعض الأخبار من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها الدالّة على جواز تصوير الناقص، وأنّ الموضوع للحرمة الصورة المشتملة على مجموع الأجزاء. وهو ما عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **«لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك»**(١)، وهي دلّت على جواز تصوير الصورة الناقصة.

وملخّص الجواب عنه: أنّ هذه الرواية أجنبيّة عن الدلالة على تصوير

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

الناقص. ولو صوّر بعض أجزاء[١] الحيوان ففي حرمته[٢] نظر[٣]، بل[٤] منع، وعليه[٥] فلو صوّر نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدّر[٦] الباقي موجوداً بأن[٧] فرضه إنساناً جالساً لا يتبيّن ما دون وسطه

الناقص؛ إذ غاية ما دلّت عليه هذه الرواية جواز اقتناء الصور وعدم كراهة الصلاة فى مقابلها إذا غيّرت رؤوسها، ومحلّ الكلام حرمة عمل التصوير وجوازه ولا ملازمة بين جواز الإبقاء واقتناء الصورة التامّة وبين حرمة تصويرها، ولذا يكون تصويرها حراماً واقتنائها جائزاً، فكيف تكون الملازمة بين جواز اقتناء الصورة الناقصة وبين جواز تصويرها ابتداءً.

[١] كرأسه أو يده أو رجله.

[٢] أي في حرمة تصوير بعض أجزاء الحيوان نظر.

[٣] أي تأمّل. ومعناه أن حرمته غير ثابتة إلّا أنّه ليس جازماً بعدم حرمته، بل هي محلّ تردّد عنده.

[٤] كلمة «بل» للترقّي، وتدلّ على أنّه خرج عن الترديد وجزم بالحرمة. بدعوى: أنّ الأدلّة الدالّة على حرمة التصوير منصرفة عن تصوير بعض الأجزاء إلى الصورة المشتملة على مجموع الأجزاء.

[٥] أي بناءً على أنّ تصوير بعض الحيوان لا يكون حراماً.

[٦] أي إنّ فرض المصوّر أنّ النصف الآخر من الحيوان موجود تقديراً.

[٧] بيان لتقدير الباقي موجوداً، أي معنى ما ذكرنا من تقدير باقي الحيوان موجوداً أن ينقش الإنسان جالساً بحيث لا يتبيّن النصف السافل من بدنه، فلا يقال عرفاً: أنّ ما صوّره من الإنسان جالساً نصف إنسان، بل يقال: إنّه صورة الإنسان الإنسان بتمامه. غاية الأمر أنّ النصف الفوقاني ظاهر، والنصف التحتاني مقدّر.

حرم [١]، وإن قصد النصف لا غير [٢] لم يحرم [٣] إلّا مع صدق الحيوان على هذا النصف [٤]. ولو بدا له [٥] في إتمامه حرم الإتمام [٦] لصدق [٧] التصوير بإكمال الصورة لأنّه [٨] إيجاد لها.

---

[١] جواب الشرط، أي حرم تصوير الإنسان المذكور.

[٢] أي إنّ قصد المصوّر ـ بالكسر ـ من أوّل الأمر تصوير نصف الإنسان ولم يكن قصده تصوير تمامه بإظهار نصفه وتقدير نصفه الآخر.

[٣] أي لم يحرم تصوير نصف الإنسان، وذلك لانصراف الأدلّة الدالّة على حرمة التصوير إلى تصوير الصورة الكاملة، ولا تشمل نصف الصورة.

[٤] لأنّ حرمة التصوير تدور مدار صدق العنوان المذكور، فإن صدق الحيوان على تصوير نصفه فيكون موضوعاً للأدلّة الدالّة على حرمة تصوير الحيوان وإن كان نصفه.

[٥] أي لو عرض للمصوّر ـ بالكسر ـ القصد والبناء والتصميم على إتمام ما صوّره من نصف الحيوان بعد أن كان قاصداً لعدم إتمامه بأن صمّم بعد إتمام عمل النصف بأن يكمل الصورة إلى آخرها.

[٦] أي حرم إتمام التصوير وإكماله إلى آخره.

[٧] أي إنّما قلنا بأنّ إتمام التصوير وإكماله حرام؛ لأنّه يصدق عنوان التصوير الكامل على إكمال الصورة.

[٨] أي إنّما قلنا بصدق التصوير على إكمال النصف مع أنّه أكمل التصوير؛ لأنّ إكمال الصورة إيجاد لها؛ إذ المفروض أنّ إيجاد الصورة إنّما يكون بإيجاد الجزء الأخير لها. ومن الواضح أنّ الجزء الأخير للعلّة في المقام يتحقّق بإكمال الصورة. إذن فيتحقّق عنوان التصوير بتحقّق الصورة بتمامها، وهي تتحقّق وتوجد بإكمال النصف وإيجاد الجزء الأخير، فيكون إكمال نصف الصورة

ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً [١] حتّى لو بدا [٢] له في إتمامه.

وهل يكون ما فعل [٣] حراماً من حيث التصوير أو لا يحرم إلّا من حيث التجرّي [٤] ؟

وجهان: من [٥]

مصداقاً لإيجاد الصورة، وهو يكون حراماً، كما هو كذلك في إيجاد كلّ مركّب، فإنّه يتحقّق بإكمال الجزء الأخير منه.

[١] أي لو اشتغل بتصوير حيوان تامّ الخلقة ووصل إلى النصف، ارتكب المصوّر فعلاً حراماً بمجرّد شروعه بالتصوير واشتغاله فيه.

[٢] أي حتّى لو ندم من إتمام التصوير وانصرف عن إتمامه. كلمة «بدا» بمعنى أنّه ندم وعرض له البناء على خلاف ما بنى عليه أوّلاً. وكلمة «في» بمعنى عن، أي انصرف وعدل عن إتمام ذلك التصوير.

[٣] بعد ما بيّن أنّه يرتكب حراماً بمجرّد الاشتغال بالتصوير وإن أعرض عن إكماله أراد أن يبيّن أنّ حرمة الاشتغال بالتصوير هل تكون لأجل ارتكاب المعصية الحاصلة من التصوير، فإنّه يصدق على عمله هذا بمجرّد الشروع فيه عنوان التصوير الحرام؟ أو أنّ الاشتغال بالتصوير يكون من باب صدق التجرّي على عمله. أي هل يكون ما حقّقه المصوّر ـ بالكسر ـ من التصوير حراماً من حيث أنّ عنوان التصوير الحرام يصدق على إيجاد بعض التصوير أو يكون حراماً من باب التجرّي؟

[٤] بتقريب أنّه لم يصدر منه تصوير كي يكون العامل مستحقّاً للعقاب لأجل ارتكاب المعصية، بل انّه تجرّي على مولاه، فلا يكون ما صوّره حراماً إلّا من باب حرمة التجرّي.

[٥] هذا بيان لوجه كون ما فعله حراماً من باب التجرّي.

أنّه لم يقع إلّا بعض مقدّمات الحرام بقصد تحققّه [١]، ومن [٢] أنّ معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلّا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا يراعى الحرمة بإتمام العمل [٣]. والفرق [٤] بين فعل الواجب المتوقّف استحقاق الثواب على إتمامه وبين الحرام هو قضاء العرف،

---

[١] أي بقصد تحقّق الحرام. وملخّصه: أنّ المصوّر ـ بالكسر ـ لم يقع منه عمل حرام كي يكون استحقاق العقاب لأجل ارتكابه للمعصية؛ لأنّ المفروض أنّ الفعل الحرام في المقام هو التصوير، والمفروض أنّه لم يصدر من المصوّر؛ إذ المفروض أنّه لم يقع منه إلّا بعض مقدّمات الحرام، وهو تصوير بعض أجزاء الصورة فإنّ ما أتى به من نصف الصورة ليس بحرام؛ لأنّه ليس بتصوير، بل هو من المقدّمات الداخلّية للتصوير، فالإتيان ببعض أجزاء الحرام ومقدّماته بقصد تحقّق الحرام مصداق للتجرّي فيكون فعله هذا حراماً من باب أنّه مصداق التجرّي.

[٢] بيان لوجه أنّ ما فعله يكون مصداقاً للفعل الحرام واستحقاقه للعقاب يكون لأجل ارتكاب الحرام.

[٣] توضيحه: إذا قيل: إنّ شرب الخمر حرام، فإنّ معنى حرمته عرفاً حرمة الاشتغال بالشرب، لا أنّه ما دام أنّه مشغول بالشرب لا يكون حراماً؛ بدعوى أنّ الشرب لم يتحقّق بتمامه، وإنّما الحرمة مراعاة بإتمام الشرب فإذا أتمّه يكون حراماً. وأمّا لو تركه في الأثناء فلا يكون حراماً، والتصوير أيضاً من هذا القبيل، فإنّ معنى حرمة التصوير عرفاً هو حرمة الاشتغال به، فإنّه بمجرّد الاشتغال به ارتكب الحرام، لا أنّ الحرام معلّق على أن يتمّ التصوير.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال: أنّ استحقاق الثواب في الواجب لا يكون إلّا بإتمام العمل ولا يستحقّ أحد الثواب بمجرّد الشروع بالواجب،

فتأمّل [١].

فكيف تقولون باستحقاق العقاب بمجرّد الشروع بالفعل الحرام، ولا يراعى بإتمام العمل. وملخّص الجواب: أنّ الفارق بين المقامين هو حكم العرف وقضاؤه.

[١] لعلّه إشارة إلى عدم الفرق بين الفعل الواجب والفعل الحرام من هذه الجهة، فإنّ الفعل الحرام أيضاً قبل تحقّقه بمجرّد الاشتغال ببعض مقدّماته لا يوجب استحقاق العقاب، لأنّ المفروض أنّ الحرام لم يتحقّق خارجاً والذي اشتغل بالتصوير ما دام أنّه لم يتمّه لم يوجد الحرام في الخارج كي يستحقّ العقاب. نعم، بعض الأفعال المحرّمة يكون إيجاد الحرام بمجرّد الشروع فيه كشرب الخمر، فإنّ الشرب يتحقّق بنحو الصرف الوجود. وأمّا تصوير الإنسان فلا يتحقّق بمجرّد الاشتغال بالتصوير.

«التحقيق»

المستفاد في المسألة أربعة أقوال:

القول الأوّل: حرمة التصوير مطلقاً، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة، وسواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها.

القول الثاني: حرمة التصوير مطلقاً، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة، بشرط أن تكون كذوات الأرواح، وهو مختار شيخنا الأنصاري، وفاقاً لما ذهب إليه الحلّيّ والقاضي وغيرهما من الأصحاب.

القول الثالث: حرمة التصوير مطلقاً، سواء كانت الصورة لذوات الأرواح أم لا، بشرط أن تكون مجسّمة.

القول الرابع: حرمة التصوير إذا كانت الصورة مجسّمة ومن ذوات الأرواح،

. . . .

وهذا القول لم يخالفه أحد، فإنّه ممّا وافق عليه الكلّ. وقال شيخنا الأنصاري: «إنّ تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسّمة، بلا خلاف فتوى ونصّاً».

وهنا **قول خامس** لم يذكر في الكتب الفقهيّة، إلّا أنّه ذكر الشيخ في «التبيان» في تفسير قوله تعالى: ﴿**اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ**﴾[١]، أي اتّخذتموه إلهاً؛ بدعوى أنّهم بنفس فعلهم لصورة العجل لا يكونون ظالمين؛ لأنّ فعل ذلك ليس بمحظور وإنّما هو مكروه[٢].

فلابدّ من التأمّل في الروايات كي نرى أنّها تكون مدركاً لأيّ قول من الأقوال، فنقول: إنّ الروايات الواردة في الباب على طوائف:

الطائفة الأولى: المطلقات الدالّة على حرمة التصوير مطلقاً، وهذه الروايات على تقدير تماميّتها تصلح لأن تكون دليلاً على القول الأوّل.

منها: ما رواه محمّد بن مسلم، عن عليّ عليه السلام، قال: «**وإيّاكم وعمل الصور، فإنّكم تسألون عنها يوم القيامة**»[٣]، وهذه الرواية دلّت بإطلاقها على حرمة التصوير مطلقاً، إلّا أنّها ضعيفة السند بقاسم بن يحيى.

ومنها: ما رواه عبدالله بن طلحة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**مَن أكل السحت سبعة** ـ إلى أن قال: ـ **والذين يصوّرون التماثيل**»[٤].

ونوقش فيها سنداً ودلالة:

---

(١) البقرة ٢: ٥١.

(٢) التبيان: ١: ٨٥، ٢٣٦.

(٣) مستدرك الوسائل: الجزء ٢، الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

• • • • • • • • • • • • • •

أمّا السند ، فهي ضعيفة بعبدالله بن طلحة ، وأنّ الخبر من كتاب جعفر بن محمّد ابن شريح الحضرمي ، والكتاب لم يثبت اعتباره .

وأمّا الدلالة ، فالاستدلال بها مبنيّ على أن يشمل التمثال غير المجسّمة أيضاً بأن يكون التمثال والصورة مترادفين ، وهو محلّ كلام . وسيأتي التحقيق في معناه في مبحث اختصاص حرمة التصوير بالمجسّمة وعدمه . فأورد عليها بمناقشات :

الأولى : أنّه لا إطلاق في هذه الرواية ؛ لأنّها في مقام عدّ جملة من السحت ، وبصدد بيان عدّ ما هو سحت ، وليست بصدد بيان حكم عنوان السحت حتّى يؤخذ بإطلاقها ، ويكون المقام نظير أن يقال : إنّ في الشرع محرّمات : الكذب والغيبة والتهمة والرياء ، أو في الشرع واجبات : الصلاة والزكاة والحجّ ، فإنّه لا يصحّ الأخذ بالإطلاق فيها فيقال : إنّ الكذب مطلقاً حرام ، ولا بإطلاق وجوب الصلاة لرفع ما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته فيها ، والمقام من هذا القبيل ، فإنّ قوله : « من السحت » في مقام عدّ أقسام السحت إجمالاً ، ولا إطلاق فيها في المعدود .

وفيه : أنّ الظاهر من هذه الرواية أنّها عدّت من صوّر التماثيل من آكل السحت ، ومعنى ذلك أنّ أخذ الأجرة على تصوير التماثيل حرام ، ولا يكون وجه لحرمة أخذ الأجرة على التصوير ، إلّا من باب أنّه عمل حرام ، فإنّ مجرّد عدّه من أنواع السحت وكونها في مقام البيان من هذه الجهة لا ينافي انعقاد الإطلاق للتصوير ؛ إذ الظاهر منها أنّها عدّت صور التماثيل على إطلاقها من أنواع السحت ، وكذا عدّ الغيبة والكذب والتهمة والربا من المحرّمات لا يمنع من الأخذ بإطلاق الكذب وأخواته ، والقول بأنّ الكذب والغيبة وأخواتهما مطلقاً من المحرّمات .

نعم ، ما ذكره تامّ في عدّ الواجبات ، فإنّها لو كانت في مقام عدّ الواجبات وعدّت الصلاة منها ، فيستفاد منها أنّ الصلاة مطلقاً من الواجبات ، وأمّا أيّ شيء

. . . .

جزء أو شرط للصلاة، فلا يمكن الأخذ بإطلاق الصلاة، والحكم برفع ما يشكّ في جزئيّته. والفارق في المقام بين الموردين هو العرف.

الثانية: أنّه عدّ في الرواية الأشخاص الذين يصوّرون التماثيل ممّن أكل السحت، ودلالتها على حرمة التصوير متوقّفة على أن يستفاد منها أنّ السحت راجع إلى بيعها أو عملها، وهو غير متّضح.

وفيه: أنّه لا معنى لأن يكون أكل شيء ممّا لا يؤكل بحسب الطبع سحتاً إلّا ثمنه، وأكل الثمن لا يكون سحتاً إلّا أن تكون المعاملة عليه حراماً وباطلة، فلو لم يكن بيعه أو عمله حراماً لا معنى لأن يكون أكله سحتاً، والمحكم في الباب هو العرف.

الثالثة: أنّا لو سلّمنا أنّ المستفاد منها أنّ أجرة العمل سحت، إلّا أنّه لا يلازم حرمة العمل لإمكان أن يكون عدم تقابل التصوير الذي هو من السحت بالمال لجهة أخرى.

وفيه: أنّ مجرّد الإمكان الذي هو خلاف ظهور الرواية لا يعتنى به. والحقّ أنّ هذه الرواية ممّا لا تدلّ على الحرمة التكليفيّة، بل إنّها إرشاد إلى بطلان المعاملة، وبالدلالة الالتزاميّة دلّت على حرمة هذا العمل؛ إذ لا يكون له وجه معقول إلّا هذه الجهة. والعمدة في الرواية ضعف السند.

ومنها: ما رواه القطب الراوندي: «**من صوّر التماثيل فقد ضادّ الله**»[1].

وفيها سنداً ودلالة:

أمّا سنداً، فإنّها مرسلة.

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

• • • • • • • • • • • • •

وأمّا دلالة، فقد نوقش فيها بأنّ الظاهر من هذه الأخبار بمناسبة الحكم والموضوع أنّ المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّها شاملة لصور غير الأصنام أيضاً، إلّا أنّها مختصّة بالمجسّمة، لأنّ الظاهر منها أنّ المصوّر مضادّ له سبحانه تعالى في مصوريّة الجسم، فلا يكون في غير المجسّمة مضادّة له؛ لأنّه تعالى لم ينفخ روحاً في غير المجسّمات.

أقول: أمّا ما ذكره من تخصيص صور التماثيل بتماثيل الأصنام، وذلك بتناسب الحكم والموضوع وهو التعبير عنه بأنّه ضادّ الله فغير تامّ؛ إذ هو كناية عن كونه معصية كبيرة، أي مَن صوّر التماثيل فقد خالف الله، ولم يصل ما ذكره ـ من تناسب الحكم والموضوع ـ إلى حدّ من الظهور يوجب تقييد ظهور تصوير التماثيل بما ذكره.

وممّا ذكرنا ظهر ما في ما ذكره ثانياً من التخصيص بالمجسّمة، فإنّ مجرّد صنع المجسّمة لا يعدّ أنّه يضادّ الله ويعارضه بمعناه الحقيقي، وكيفما كان بعد كون الرواية مرسلة يكون الأمر فيها سهلاً.

ومنها: ما عن الشهيد الثاني في «المنية» عن النبيّ ﷺ **أنّه** قال: «**أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبيّاً، أو قتله نبي، ورجل يضلّ الناس بغير علم، أو مصوّر يصوّر التماثيل**»[1]، وبهذا المضمون وردت روايات أُخرى أيضاً.

وهذه الرواية ضعيفة لإرسالها، وأورد على دلالتها بعض الفحول من الفقهاء بأنّ تلك التوعيدات والتشديدات لا تناسب تصوير التماثيل ولو كانت مجسّمة؛

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

. . . .

لأنّ عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الزنا أو شرب الخمر، أو غيرها من الكبائر، والظاهر أنّ المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون، ويحتمل أن يكون المراد بالمصوّرين هم القائلون بالصورة في الله تعالى، كما هو المذهب المعروف في ذلك العصر.

وفيه: أنّ عدم إمكان الأخذ بظاهر حديث لا يصحّح حمله على ما هو خلاف الظاهر، فإنّ الوجهين المذكورين منه خلاف الظاهر، فلا يصار إليه.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل وقال: يا محمّد، إنّ ربّك يقرؤك السلام، وينهى عن تزويق البيوت.**

قال أبو بصير: وما تزويق البيوت.

فقال: تصاوير التماثيل»[1]. زوّق البيت: نقّشه وزيّنه.

ولهذه الرواية طريقان:

أحدهما: ما رواه الكليني وفي سنده القاسم بن محمّد الجوهري وعليّ بن أبي حمزة، فإنّا وإن أثبتنا وثاقة ابن البطائني، ومجرّد كونه واقفياً لا يقدح فيها، إلّا أنّها ضعيفة بقاسم بن محمّد الجوهري.

وثانيهما: ما رواه البرقي في «المحاسن» عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي بصير، والسند بهذا الطريق لا بأس به.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام الأستاذ الأعظم، حيث حكم بتضعيف جميع هذه الطائفة من الروايات، وكذا ظهر ما في كلام سيّدنا الأُستاذ حيث ذكرها بعنوان التأييد.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١.

. . . .

هذا كلّه من حيث السند.

وأمّا من حيث الدلالة، فقد نوقش فيها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه لم يظهر كون متعلّق النهيَ هو المعنى المصدري للتصوير، فلا تدلّ الرواية على حرمة إحداث الصور، بل من المحتمل جدّاً أن يكون متلعّق النهي تزيين البيوت بالصور المتحقّقة قبلاً، سواء كانت مجسّمة أم لا.

وفيه: أنّه كيف يقول: «لم يظهر كون متعلّق النهيَ هو المعنى المصدري» مع إنّه فسّر عليه‌السلام التزويق بمعنى التصوير.

وحمل التصوير على خصوص الصورة الموجودة، واتّخاذ الصور في البيوت نقشاً أو مجسّمة، خلاف الظاهر.

والعمدة أن يقال: إنّ النهي لو كان متعلّقاً بتصوير التماثيل كان ظاهراً في خصوص حرمة التصوير بمعناه المصدري، وحيث أنّه تعلّق ابتداء بالتزويق، وهو بمعنى التزيين، فيكون هو قرينة على أنّ النهي تعلّق بالتزيين بالصورة، سواء كانت التزيين بإحداث الصورة، أو بالصورة المستحدثة سابقاً، فالرواية دالّة على حرمة التزيين بالصورة، ولا تدلّ على حرمة التصوير.

الوجه الثاني: أنّ الظاهر من الرواية النهي عن مطلق النقش والتزيين ولو بصور غير ذوات الأرواح، وهو ينافي الأخبار الدالّة على جواز تصوير غير ذوات الأرواح، فيدور الأمر بين تخصيص الرواية وحملها على خصوص ذوات الأرواح وبين حمل النهي فيها على الكراهة، ولا دليل على تعيّن الأوّل.

وهذا الوجه فساده أوضح من أن يخفى، فإنّ الأخبار المجوّزة لتصوير غير ذوات الأرواح تكون مخصّصة للأخبار الناهية، فتكون النتيجة حرمة تصوير ذوات الأرواح وجواز غيرها، فإنّ التخصيص غير عزيز، ولا دليل على رفع اليد عن ظهور النهي

• • • • • • • • • • • • • •

في الحرمة كي يدور الأمر بين التخصيص وبين حمل النهي على الكراهة.

الوجه الثالث: أنّ النهي عن تزويق البيوت لا يدلّ على حرمة التصوير على الإطلاق، وأنّ غاية ما يستفاد منها أنّ التصوير الذي هو مصداق لتزويق البيوت حرام، ولا يستفاد منها حرمة التصوير، فكما أنّ كراهة تزيين المساجد لا تدلّ على كراهة مطلق التزيين لخصوصيّة في المساجد، كذلك يحتمل أن يكون خصوصيّة في البيت من جهة أنّ الصورة المنقوشة فيه دائماً تكون في المرأى والمنظر.

أقول: قد عرفت أنّ هذا الإيراد متين. فتحصّل: أنّ هذه الرواية وإن كانت تامّة سنداً، إلّا أنّها قاصرة دلالة.

ومنها: ما عن الأصبغ بن نباتة، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: **مَن جدّد قبراً، أو مثّل مثالاً، فقد خرج عن الإسلام**»[1].

يقع الكلام تارة في هذه الرواية من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة.

أمّا من حيث السند، فإنّها ضعيفة بأبي الجارود وغيره.

وأمّا من حيث الدلالة، فيقع الكلام تارة في معنى قوله: «**مَن جدّد قبراً**»، وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام. وأُخرى في معنى قوله: «**مثّل مثالاً**» الذي هو محلّ الاستشهاد والكلام.

أمّا الأوّل: فعن «التهذيب» أنّه اختلف أصحابنا في رواية هذا الخبر، قال محمّد بن الحسن الصفّار: «مَن جدّد» ـ بالجيم ـ فمعناه أنّه لا يجوز تجديد القبر بعد الاندراس.

وقال سعد بن عبدالله: «مَن حدّد ـ بالحاء غير المعجمة ـ قبراً» بمعنى من سنّم

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٠.

• • • • • • • • • • • • •

قبراً. وقال أحمد البرقي: «إنّما هو مَن جدّث ـ بالجيم والثاء ـ قبراً»، ولم يفسّر ما معناه.

فيمكن أن يكون معناه جعل القبر الذي دفن فيه الميّت قبراً لإنسان آخر؛ لأنّ الجدث هو القبر.

وقال محمّد بن النعمان: «مَن خدّد» بمعنى شقّ القبر ونبشه».

وأمّا قوله: «**مثّل مثالاً**»، فعن الصدوق: «أبدع في الدين بدعة». وعن بحار الأنوار: «يحتمل أن يكون المراد بالمثال الصنم للعبادة»، وذلك بقرينة قوله: «**إنه قد خرج من الإسلام**»، ومن الواضح أنّ التصوير ليس أشدّ من الزنا، والزاني ليس خارجاً عن الإسلام، فكيف بالمصوّر.

وهذا التعبير قرينة على أنّ المراد من تمثيل المثال صنع الصنم للعبادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القولين لا دليل عليهما، فإنّ مجرّد هذا التعبير لا يصلح للقرينيّة، فإنّ الكفر له مراتب، وكثيراً ما استعمل في الأخبار لبيان شدّة الأهمّيّة حتّى أُطلق على تارك الحجّ، وحتّى أُطلق على مرتكب بعض المكروهات، إلّا أنّ الاستدلال بها على إثبات حرمة التصوير يتوقّف على إثبات الترادف بين المثال والتصوير، كما حكى «كاشف اللثام» ذلك عن أهل اللغة.

وأضف إليه: أنّ تصوير الحيوان يكون بنقشه غالباً ولو لم تكن الرواية مختصّة بالغالب، فلا أقل من شمولها.

أمّا التصوير والتمثال، فهل هما مترادفان بحيث يعمّان المنقوش والمجسّم، أو ينصرفان إلى خصوص المجسم، أو يكون التصوير بمعنى النقوش والتمثال بمعنى المجسّمة؟

فنقول في جوابه: إنّ التصوير قد استعمل في الأعمّ من المنقوش والمجسّم،

• • • • • • • • • • • • •

فعن « المفردات » : « الصورة ما ينتقش به الأعيان » . وعن « الصحاح » : « التصاوير : التماثيل » ، فيستفاد من الصحاح أنّهما بمعنى واحد . وعن الخليل : « والمثل شبه الشيء في المثال والقدر ونحوه . والمثول : الانتصاب قائماً » .

لا يقال : إنّ اللغويّين قد اختلفوا في معنى التمثال ، فيستفاد من بعضهم أنّه يكون بمعنى المجسّمة ، ومن بعضهم الآخر أنّه أعمّ من النقوش والمجسّمة ، وبالنتيجة أنّه يكون مجملاً فيؤخذ بالقدر المتيقّن ، وهو المجسّمة .

لأنّا نقول : إنّ الكبرى تامّة ، إلّا أنّ الكلام في الصغرى فإنّا لا نرى أي إجمال في معنى التمثال في زماننا هذا ، فإنّه يطلق حقيقة على التصوير والنقوش ، فباستصحاب القهقرى يتمّ الأمر في زمان صدور عنوان التمثال في بيان الأخبار .

وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ التمثال في زماننا هذا ظاهر في المجسّمة ، والصورة ظاهرة في النقوش . أقول : إنّ الصورة وإن كانت ظاهرة فيما ذكره ولكن ما ذكره في التمثال غير تامّ .

وهنا كلام من المحقّق الايرواني حيث قال : « أمّا ما اشتمل من الأخبار على لفظ المثال والتمثال ، فالظاهر منها هي المجسّمة ، فإنّ ظاهر لفظ المثال هو هذا » ؛ إذ المثال الحقيقي ما كان مثالاً للشيء من كلّ الجهات والجوانب ، لا ما كان مثالاً له من جانب واحد . وهذا لا يكون إلّا في المجسّمة ، فإنّ فيها يفرض مثال الجهات الستّ ، فكانت الصورة أعمّ من المثال .

نعم ، قد يطلق المثال على الصورة ، وقد أُطلق في الأخبار أيضاً ، لكنّ الكلام فعلاً فيما هو ظاهر لفظه مع التجرّد عن القرينة » .

ثمّ قال : « ويشهد للتغاير التعبير في بعض الأخبار بتصوير التماثيل أو رجل صوّر تماثيل ، ويشهد له أيضاً عدّة من الأخبار .

• • • • • • • • • • • • •

منها: خبر عليّ بن جعفر: «سألت أخي موسى عليه السلام عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلّى فيه؟

فقال: **تكسر رؤوس التماثيل، وتلطّخ رؤوس التصاوير، وتصلّي فيه ولا بأس**»[١].

ثمّ قال: «لو تنزّلنا عن ذلك فلا أقلّ من عدم ثبوت عموم لفظ المثال لما عدا المجسّمة، فيؤخذ بالمتيقّن منه ولا تكون روايات المثال والتمثال حجّة على ما عدا المجسّمة»[٢].

أقول: أمّا التعبير بتصوير التماثيل أو صور تماثيل، فلا يدلّ على التغاير؛ إذ هو تفنّن في العبارة.

نعم، إنّ في رواية عليّ بن جعفر استعمل التماثيل في المجسّمة والصورة في النقوش، إلّا أنّ استعمالهما فيما ذكره في مورد لا يدلّ على أنّ معنى التمثال يغاير معنى الصورة، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة. والأمر فيها سهل بعد ضعف سند الرواية.

ومنها: خبر آخر لأبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل، فقال: يا محمّد، إنّ ربّك ينهى عن التماثيل**».

وفيه: سنداً بقاسم بن محمّد الجوهري.

ودلالة بعدم معلوميّة متعلّق النهي، كما في بعض الكلمات، وليس في الرواية نهي عن عمل التصاوير كي يدلّ على حرمة التصوير. ودعوى الانصراف إليه ممنوع فيحتمل أن يكون متعلّق النهي اقتنائها، أو تزويق البيوت بها، أو جعلها في البيت، أو مقابل المصلّى، كما ورد النهي عن المذكورات في جملة من الروايات، إلّا أن

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٠.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٠.

• • • • • • • • • • • • • •

يقال: إنّه بحسب الفهم العرفي أنّ الانصراف المدّعى في المقام لا منع فيه، وهو المتفاهم العرفي من النهي عن التماثيل. والعمدة أنّ الرواية ضعيفة السند.

والأُستاذ الأعظم ـ بعد ما ذكر المطلقات المنقولة من طرق الشيعة ومن طرق العامّة على حرمة التصاوير مطلقاً، ولو كانت لغير ذوات الأرواح ولم تكن مجسّمة ـ أجاب عنها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء.

الثاني: أنّ المطلقات المذكورة تقيّد بما دلّ على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح، وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الأرواح، ويحكم بجواز التصوير لغيرها، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة.

أقول: أمّا ما ذكر من أنّ المطلقات بأجمعها ضعيفة فيردّ بموثّقة أبي بصير، فقد عرفت أنّها موثّقة بأحد طريقيها. نعم، نحن ناقشنا في إطلاقها، وقلنا: إنّها مختصّة بمورد تزيين البيوت.

وأمّا الوجه الثاني، فإنّه إنّما يتمّ على تقدير تماميّة المطلقات سنداً ودلالة.

والتحقيق فيه يحتاج إلى التحقيق في الأخبار الدالّة على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح، وهي عدّة نصوص.

منها: صحيحة البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ**﴾، فقال: «**والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها الشجر وشبهه**»، وهذه الرواية تامّة السند والدلالة، فإنّها دلّت على عدم جواز تصوير ذوات الأرواح، فإنّ ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال، وعلى جواز تصوير غيرها كالشجر وشبهه من أفراد غير ذوات الأرواح.

. . . .

والأستاذ الأعظم قد تمسّك بهذه الرواية لإثبات حرمة تصوير ذي الروح، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة، ولكن ناقش في الاستدلال بها في مبحث جواز اقتناء الصور وعدمه، حيث قال: «لا تدلّ الرواية على مبغوضيّة العمل، فضلاً عن مبغوضيّة المعمول»، والوجه فيه: هو أنّ عمل تصاوير الرجال والنساء من الأمور اللّاهية غير لائقة بمنصب الأعاظم من العلماء، فضلاً عن مقام النبوّة، فإنّ النبيّ ﷺ لا بدّ وأن يكون راغباً عن الدنيا وزخرفها، وأمّا عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء، فلا يليق بمنصب النبوّة، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه، فإنّها غير منافية لذلك.

ويمكن الجواب عنه: أمّا كون عمل تصاوير الرجال، والنساء بالأخصّ، فيما إذا كانت محجّبة من الأمور اللاهية فممنوع في ذلك الزمان حتّى لو كان منها في زماننا هذا. ولا ينقضي تعجّبي منه حيث انّه قال بأنّ جمع صور الشجر وشبهه لا يكون من زخرف الدنيا، وأمّا جمع صور الرجال والنساء فيكون منها. وجمع الصور وعملها كيف يكون من لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء، مع أنّ عملها فنّ من الفنون الظريفة وجمعها يعدّ من التزيينات، والنبيّ سليمان على نبيّنا وعليه الصلاة لم يكن مخالفاً للتزيينات، ولا أقل لم يثبت ذلك.

وثانياً: أنّ شدّة الدفاع عن سليمان النبيّ والحلف بالله يكشف بأنّ المنسوب إلى سليمان كان أمراً منكراً يناسب الحرمة، ونفى الكراهة منه لا يحتاج إلى الإنكار بهذه الشدّة.

نعم، فى بعض الكلمات أنّ دلالة الرواية على حرمة تماثيل الرجال والنساء ليست واضحة؛ إذ الكراهة الشديدة أيضاً لا تناسب مقام النبوّة، إلّا أنّ عدم كون الكراهة مناسبة لشأن النبيّ غير ثابت، وكذا كون عمل التصاوير فيه كراهة شديدة

. . . .

غير واضح .

وهنا مناقشة أُخرى من بعض الفحول من الفقهاء ، وهو : أنّ الرواية نقلت قضيّة خارجيّة لم يتّضح أنّ التماثيل التي يعملون هي المجسّمات أو غيرها ، ولا معنى لإطلاق قضيّة شخصيّة ، وهذا الإيراد متين ، فإنّ غاية ما يستفاد منها حرمة مجسّمة الحيوانات وجواز غيرها ، ولكن إذا دلّت على جواز صنع مجسّمة غير الحيونات دلّت على جواز نقوشها بالفحوى ، والنتيجة أنّ دلالة هذه الرواية على جواز تصوير غير الحيوانات ، سواء كان مجسّمة أو غيرها ، تامّة . ودلالتها على حرمة تصوير الحيوان غير تامّة ؛ إذ غاية ما يستفاد منها حرمة تصوير المجسّمة .

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « **لا بأس بتماثيل الشجر** »[١] ، وهذه الرواية تامّة السند .

وتقريب الاستدلال بها أنّ قوله : « **لا بأس بتماثيل الشجر** » يدلّ على جواز عملها .

إن قلت: إنّ العمل غير مذكور في الرواية كما يحتمل أن يكون المقدّر العمل ، كذلك يحتمل أن يكون المقدّر جواز اقتناء التماثيل أو تزويق البيوت بها أو جعلها في البيوت .

قلت: إنّ حذف المتعلّق يفيد العموم ولا مانع من أن يقال : إنّ معنى الحديث جواز كلّ فعل يرتبط بتماثيل الشجر . إلّا أن يقال : إنّ الظاهر منها بيان حكمه بعد الفراغ من وجوده ، فتدلّ الرواية على جواز اقتنائها ونحوه .

ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢ .

. . . .

فقال : **لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان** » ، وهذه الرواية تامّة سنداً.

وأمّا دلالة فهي دلّت على جواز عمل تصوير تماثيل غير الحيوان ، سواء كانت مجسّمة أو غيرها.

وقال شيخنا الأنصاري : « إنّ هذه الصحيحة أظهر دلالة على جواز تصوير تماثيل غير ذوات الأرواح ، ولو كان على نحو النقوش ، وعلى حرمة تصوير ذوات الأرواح ولو بنحو النقش ».

وجه الأظهريّة هو ذكر الشمس والقمر في السؤال ، ومن المعلوم أنّ تصوير الشمس والقمر على نحو التجسّم لم يكن متعارفاً في زمن صدور الرواية ، فإنّ ذكرهما قرينة توجب أظهريّة الصحيحة في الدلالة على جواز تصوير غير ذوات الأرواح ، وعلى عدم جواز تصوير ذوات الأرواح وإن كان على نحو النقوش.

وأُجيب عنه : بأنّ تصوير القمر والشمس على نحو التجسّم متعارف في زماننا ، لكن لا على نحو الكرة ، ولعلّه كان كذلك في زمان صدور الأخبار.

وأورد عليه : أنّ التجسّم في تماثيل الشجر لم يكن متعارفاً في ذلك الزمان ، وأُجيب عنه بأنّ تصوير أشجار الأوراد من الورق في ذلك الزمان أيضاً كان متعارفاً.

وملخّص هذا الايراد إنكار عدم تعارف تصوير الشمس والقمر على نحو المجسّمة . والمستفاد من هذه الرواية التفصيل بين الحيوان وبين غيره بجواز تصوير غيره ، سواء كان على نحو المجسّمة أم لا ، وعدم جواز تصوير الحيوان ، سواء كان مجسّمة أم لا ، وأظهريّتها من سائر الروايات ممنوعة . وقد نوقش في دلالة هذه الرواية على حرمة تصوير الحيوان وجواز غيره.

وعمدته وجهان :

الأوّل: ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ من أنّ السؤال عن التماثيل يكون سؤالاً

. . . .

عن حكم الصور الموجودة في الخارج ، فلا بدّ وأن يحمل على الأُمور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزيين ونحوها لا على عمل الصور ، كما أنّ السؤال عن بقيّة الأشياء الخارجيّة من المأكولات والمشروبات والمركوبات والمنكوحات ونحوها سؤال عن الأفعال المناسبة لها والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج ، كذلك السؤال عن التماثيل والصور.

إذن ، فالصحيحة أجنبيّة عن المقام ، وتكون من الأدلّة الدالّة على حرمة اقتناء الصور المحرّمة .

إن قلت: لو سلّمنا أنّ الصحيحة من أدلّة حرمة اقتناء الصور إلّا أنّها دلّت على حرمة إيجادها أيضاً بالفحوى .

قلت: إنّ الكلام المذكور إنّما يتمّ لو بقيت الأدلّة الدالّة على حرمة الاقتناء بحالها . ولكنّها محمولة على الكراهة بقرينة الروايات الدالّة على جواز الاقتناء ، فتحمل صحيحة محمّد بن مسلم على الكراهة فتدلّ على كراهة إيجاد الصور بالفحوى لا على حرمته .

وبعبارة أُخرى : أنّ الظاهر من الرواية أنّ السؤال عن التماثيل بعد الفراغ عن وجودها .

وإن شئت فقل : لا بدّ من تقدير فعل في متعلّق النهي ؛ لأنّ النهي لا يتعلّق بالأعيان ، وإنّما يتعلّق بالأفعال . ومحلّ البحث هو حكم عمل التصوير ، وليس وجه السؤال معلوماً في الرواية ولا يعلم أنّ المقدّر هل هو فعل اللعب بها أو تزويق البيوت بها أو الصلاة في قبالها ؟ وبالنتيجة تكون هي مجملة ولا يصلح الاستدلال بها .

ويمكن الجواب عنه : إمّا نقول : بأنّ السؤال عن التماثيل منصرف إلى عمل التماثيل لكونه من أظهر آثار التماثيل ، أو كونه معرضاً لمحلّ الابتلاء غالباً ،

• • • • • • • • • • • • •

فيتعيّن دلالتها على حرمة التصوير، وإمّا نقول: بأنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، وجميع الأفعال المحتملة محلّ للابتلاء، ويمكن أن يقع مورد السؤال، فمقتضى العموم المستفاد من حذف المتعلّق هو الالتزام بحرمة جميع ما يصلح أن يكون مقدّراً في متعلّق النهي إلّا ما خرج بالدليل. ولكنّ الإنصاف أنّ ظاهر السؤال عن شيء يكون بعد الفراغ عن وجوده والجمع بين فعل هو علّة للذات وبين فعل متأخّر عن الذات لا يتمّ.

الثاني: ما ذكره المحقّق الايرواني من أنّ غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس في تصوير الحيوانات، وهو أعمّ من التحريم.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ: «أنّ كلمة (بأس) ظاهرة في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحاليّة أو المقاليّة، كما أنّ مقابلها ـ أعني كلمة (لا بأس) ـ ظاهر في الجواز المطلق. إذن فهي ظاهرة في التحريم. ويشهد على ما ذكره أنّ البأس بمعنى الشدّة والعذاب وهما يناسبان الحرمة.

وأورد عليه: بأنّ استعمال «لا بأس» في نفي المرجوحيّة والكراهة شائع.

ويرد عليه نقضاً: بأنّ استعمال الأمر في الندب أيضاً شائع مع أنّه يحمل على الوجوب عند عدم وجود قرينة على الاستحباب.

وحلّاً: بأنّ استعمال اللفظ في معنى بحيث وصل إلى حدّ الشيوع مع القرينة لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه بحيث يحمل عليه إذا استعمل من دون قرينة.

الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرها الأُستاذ الأعظم للجواب عن المطلقات الدالّة على حرمة التصوير مطلقاً. وملخّصه: أنّ مقتضى السيرة القطعيّة جواز التصوير لغير ذوات الأرواح وبها يقيّد المطلقات على تقدير تماميّتها سنداً.

الوجه الرابع: أنّ الصورة بحسب معناها اللغوي وإن كانت شاملة لصور ذوات

. . . .

الأرواح وغيرها ، إلّا أنّ المراد بالصور التي دلّت الروايات على حرمتها صور ذوات الأرواح فقط ، لما قد ورد في بعض الروايات الدالّة على حرمة التصوير أنّه « **مَن صوّر صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ** » . ومن الواضح أنّ الأمر بالنفخ وإن كان أمراً تعجيزيّاً ، إلّا أنّه يمكن فيما إذا كان المورد قابلاً لأن ينفخ فيه ، ولا شبهة في أنّ الأشجار والأحجار والبحار ونحوها غير قابلة للنفخ ، فضلاً عن صورها ، فهذا يكون دليلاً على اختصاص حرمة التصوير بذوات الأرواح . فإلى هنا ثبت أنّ القول الأوّل لا يكون تامّاً وإنّما الحرام من التصوير تصوير المجسّمة فقط ، وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميّة القول الثاني أيضاً الذي اختاره شيخنا الأنصاري وجماعة من الفقهاء ، وتماميّة القول الثالث ـ وهو اختصاص الحرمة بالمجسّمة ، سواء كان التصوير لذوات الأرواح أم لا ـ أمّا فيما إذا كان التصوير لذوات الأرواح ومجسّمة ، فقد عرفت أنّه لا خلاف في حرمته ، وأمّا لو كان لغير ذوات الأرواح فقد عرفت جوازه ، لصحيحة البقباق وغيرها ، وللسيرة المستمرّة .

وأمّا القول الرابع ـ وهو حرمة التصوير إذا كان مجسّمة من ذوات الأرواح ـ فقد عرفت أنّه ممّا خلاف فيه . وقد خصّ صاحب الجواهر الحرمة بالمجسّمة فقط ، وحكم بالجواز في غير المجسّمة ، وتبعه بعض المعاصرين من الفقهاء .

واستدلّ عليه في متاجر الجواهر بوجوه :

منها : أنّ الأخبار المشتملة على نفخ الروح ظاهرة في اختصاص التحريم بالمجسّمة ، فإنّ الظاهر منها أنّ الصورة التي صنعها المصوّر جامعة لجميع ما يحتاج إليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنّما يكون في الصورة إذا كانت مجسّمة ومشتملة على الأبعاد الثلاثة ؛ إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم ، فإنّ الأمر بالنفخ لا يكون إلّا في محلّ قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح

. . . .

والأوراق ونحوهما غير قابلة لذلك، لاستحالة انقلاب العرض إلى الجوهر، ودعوى إرادة تجسيم النقش مقدّمة للنفخ، ثمّ النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات.

وأجاب شيخنا الأنصاري عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّا لا نسلّم استحالة نفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم؛ إذ يمكن تصوّر النفخ في النقش بملاحظة محلّه من الأوراق والأحجار.

الوجه الثاني: أنّه يمكن النفخ في النقش بدون ملاحظة المحلّ، كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة، فإنّ وقوع شيء أكبر برهان على إمكانه، فإنّ الأسد المنقوش قد نفخ الإمام عليه السلام الروح فيه.

الوجه الثالث: أنّ النفخ في النقش إنّما يكون باعتبار لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ.

أمّا جوابه الأوّل ـ وهو أنّ إحياء النقوش باعتبار محلّها ـ فنقول: إنّه وإن كان ممكناً، فإنّه ليس نفخاً في النقوش حقيقة، بل نفخ في محلّها وهو صار حيّاً دون النقوش، فإنّها تابعة لمحلّها، إلّا أنّه خلاف ظاهر الأخبار الواردة في بيان هذه الواقعة، فإنّ الظاهر منها أنّ الأمر كان بإحياء نفس الصور، وهي كانت مخاطبة بأمر الإمام عليه السلام.

وأمّا جوابه الثاني ـ وهو أنّه يمكن النفخ في النقش باعتبار نفسه دون محلّه، ويكون نظير أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش بأخذ الساحر ـ، فنقول: إنّ أمر الإمام عليه السلام لا يدلّ على قابليّة النقش للنفخ فيه بحيث يكون حيواناً؛ إذ ما صدر منه عليه السلام إنّما صدر على نحو الإعجاز، وهو من الأمور الخارقة للعادة، ولا يكون الخلق فيه جارياً على نواميس الطبيعة، بل يكون الخلق أمراً دفعيّاً وخارقاً للعادة، وتكون المقدّمات الطبيعيّة كلّها مطويّة فيه كجعل الحبوب أشجاراً وصيرورة الصورة أسداً تكون

. . . .

المقدّمات الطبيعيّة مطويّة فيها، وليس فيها أيّ استحالة، ولا يلزم منها انقلاب العرض إلى الجوهر بعد تحقّق الأسد بمقدّماته الطبيعيّة المطويّة.

نعم، يكون هذا العمل خرقاً للنواميس الطبيعيّة ونلتزم به؛ لأنّه حقيقة الإعجاز. ونِعم ما قال المحقّق الايرواني، حيث قال: «وأمّا أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش فذلك غير معلوم لنا كيفيّته، فلعلّه عليه السلام جسّم النقش ابتداء، ثمّ نفخ فيه، أو لعلّه أحضر أسداً من البادية وغيّب عن أبصار أهل المجلس، فحسبوا أنّ هذا هو النقش أو غير ذلك ممّا لا نعلمه. إذن فالجواب الثاني أيضاً من شيخنا الأنصاري غير تامّ.

وأمّا جوابه الثالث: وهو أنّ النفخ إنّما هو بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ، وهي من قبيل الأجسام التي هي قابلة للنفخ. إذن فالأخبار المشتملة على نفخ الروح لا تصلح أن تكون قرينة على اختصاص الصورة المحرّمة في الروايات بالمجسّمة.

فقال الأستاذ الأعظم: «إنّ هذا الجواب متين. وبيان ذلك: أنّه إذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلّا أعراضاً صرفة، فإنّه لا مناص من الإشكال المذكور من صاحب الجواهر وغيره. وأمّا إذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش وأجزاء الصبغ اللطيفة، فهو متين؛ إذ النفخ حينئذٍ إنّما هو في الأجزاء الصغار، ولا ريب في قابليّتها للنفخ لتكون حيواناً، ولا يلزم منه انقلاب العرض إلى الجوهر، بل هو من قبيل تبدّل جوهر بجوهر آخر.

إذن فاشتمال الأخبار على نفخ الروح لا يصلح لتقييدها بالمجسّمة، بل هي بإطلاقها تشمل المجسّمة وغيرها».

وهنا أجوبة أُخر عن أخبار النفخ:

الجواب الأوّل: أنّ الأخبار المشتملة على نفخ الروح كلّها ضعاف، ولا تصلح

• • • • • • • • • • • • •

لتقييد المطلقات على تقدير صلاحيّتها للتقييد.

الجواب الثاني: إنّا لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا وقلنا إنّ الروايات المشتملة على نفخ الروح مختصّة بالمجسّمة وظاهرة في تحريمها، ولا تشمل تصوير النقوش، إلّا أنّ ما دلّ على حرمة التصوير لذوات الأرواح مطلقاً فيه غنىً وكفاية.

الجواب الثالث: أنّه لو أغمضنا عن الأخبار الدالّة على حرمة التصوير لذوات الأرواح، إلّا أنّ المطلقات الدالّة على حرمة التصوير تكفينا؛ إذ الخارج عن تحتها تصوير الصور لغير ذي الروح، فيبقى الباقي تحتها، إلّا أنّ هذه المطلقات أيضاً ضعيفة.

الجواب الرابع: ما ذكره السيّد اليزدي من أنّ الأمر بالنفخ لا يدلّ على اختصاص التصوير بالمجسّمة؛ لأنّ التكليف المذكور إنّما يكون للتعجيز، وهو لا يطلب الامتثال من المكلّفين كي يقال: إنّه لا يتعلّق بما هو غير مقدور، وهو نفخ الروح في النقوش، والأمر التعجيزي غرضه إثبات عجز المكلّف، فلا تتفاوت فيه بين المجسّمة وغيرها؛ لأنّ التعجيز كما يتحقّق بالأمر بالنفخ في المجسّمة، كذلك يحصل بالأمر بالنفخ في النقش، بل التعجيز في الثاني أظهر؛ لعدم قبول المحلّ لذلك.

وأجاب عنه المحقّق الايرواني: «بأنّ الأمر تعجيزاً بنفخ الروح لا يكون إلّا في محلّ قابل لنفخ الروح، والنقش في الأحجار والجدران والألواح غير قابل له، فلا يكشف عدم القدرة عليه من عجز شخص، ولذا لا يكون ذلك حتّى من القادر المطلق. إذن فلا بدّ أن يكون التصوير الحرام مختصّاً بما إذا كان قابلاً للنفخ».

إن قلت: إنّ لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ قابل لأن ينفخ فيه الروح، ولا يلزم منه أي محذور عقليّ، كما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ وقال الأُستاذ الأعظم إنّه متين.

. . . .

وأجاب عنه المحقّق الايرواني : « بأنّ المقصود من الأمر بالنفخ إحياء الصورة ، وكأنّه لم يبق من صورة الحيوان شيء سوى النفخ والمصوّر عاجز عن إحياء هذه الصورة ، وكون نفخ الروح بملاحظة لون النقش والأجزاء الصبغيّة سخيف جدّاً ؛ لأنّه لا بدّ من بيان المراد من إحياء الأجزاء الصبغيّة فإن كان المراد من إحياء الأجزاء الصبغيّة التي إذا جمعت صارت بقدر حمّصة إحياؤها وهي على هيئتها المرسومة مقلوعة عن المحلّ فهو غريب . وإن أُريد إحياؤها بعد جمعها وجعلها في صورة صغيرة من سنخ ذلك التصوير ، فذلك أغرب .

ويمكن الجواب عنه : بأنّ جعل لون النقش والأجزاء الصبغيّة حيّاً ليس أغرب من جعل الحبّ شجراً بالاعجاز . إذن فحيث أنّ الصورة تتشكل من اللون والأجزاء الصبغيّة ، وهي قابلة لنفخ الروح فيها بحيث تكون المقدّمات الطبيعيّة كلّها مطويّة فيه .

فتحصّل إلى هنا : أنّ **الوجه الأوّل** الذي ذكره صاحب الجواهر لاختصاص الحرمة بالصور المجسّمة غير تامّ .

الوجه الثاني : أيضاً ما ذكره صاحب الجواهر في مبحث المتاجر : « من أنّ في بعض النصوص التي تقدّمت في كتاب الصلاة نوع إشعار بالتجسيم .

منها : ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك** » . بتقريب : أنّ التماثيل وإن كانت ظاهرة في الأعمّ من المجسّمة ، إلّا أنّ عنوان تغيير الرؤوس في ذيلها يصلح أن يكون قرينة على اختصاصها بالمجسّمة[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن (جواز إبقاء التماثيل التي تغيّر)

• • • • • • • • • • • • •

وفيه:

أوّلاً: أنّه ﷺ كان ملتفتاً إلى عدم صلاحيّة تغيير الرأس للقرينيّة، ولذا قال: إنّ فيها نوعاً من الإشعار، والإشعار ليس بدليل، ولا يصلح لإثبات شيء.

وثانياً: إنّ تغيير الرأس كما يكون في المجسّمة بكسر بعض أجزاء الرأس كذلك يكون في غيرها من الصور المنقوشة في الأوراق، كما هو واضح.

ومنها: ما رواه عليّ بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألت عن الدار والحجرة فيها تماثيل أيصلّى فيها؟

فقال: **لا تصلّ وفيها شيء يستقبلك إلّا أن لا تجد بدّاً فتقطع رؤوسها، وإلّا فلا تصلّ فيها**»[1]. بتقريب: أنّ في قوله عليه السلام: «**فتقطع رؤوسها**» إشعاراً باختصاص الحرمة بالمجسّمة.

وفيه: ما عرفت آنفاً بأنّ الإشعار لا يجدي. أضف إليه: أنّه لا إشعار فيه أصلاً، فإنّ قطع الرأس كما يصدق في الصور المجسّمة كذلك يصدق في غيرها بأن يقطع رأس النقوش الواقعة في الأوراق ونحوها.

ومنها: ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلّى فيه؟

فقال: **تكسر رؤوس التماثيل، وتلطّخ رؤوس التصاوير، ويصلّى فيه ولا بأس**»[2].

وفيه: أنّ هذه الرواية دالّة على المطلوب، فإنّ التقسيم قاطع للشركة، إلّا أنّ الرواية ضعيفة بعبد الله بن الحسن. أضف إلى الجميع أنّ هذه الروايات بأجمعها خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّ هذه الروايات راجعة إلى الصلاة في بيت فيه تماثيل

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أحكام مكان المصلّي (كراهة استقبال المصلّي التماثيل).

(٢) المصدر المتقدّم.

. . . .

ومحلّ الكلام عمل التماثيل.

الوجه الثالث: أيضاً ذكره صاحب الجواهر من أنّه يظهر من مقابلة النقوش للصورة في خبر المناهي أنّ الصور المحرّمة هى المجسّمة. وهو ما رواه في «الفقيه» عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الأكل على الجنابة، ونهى عن التصاوير** -إلى أن قال:- **ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم**»[1].

وفيه: أوّلاً: أنّ طريق الصدوق إلى شعيب بن واقد ضعيف بحمزة بن محمّد العلوي وعبدالعزيز بن محمّد بن عيسى الأبهري.

وثانياً: أنّه صلى الله عليه وآله جعل النقش أيضاً في خبر المناهي حراماً والمقابلة بينهما لا تفيد شيئاً.

وثالثاً: أنّ ما اشتمل على كلمة النقش خبر آخر عن النبيّ صلى الله عليه وآله نقله الإمام عليه السلام، فلا مقابلة في كلام النبيّ، والإمام عليه السلام أيضاً أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه عليه السلام، وهذان الجوابان من السيّد اليزدي قدس سره[2].

فتلخّص: أنّ الوجوه التي استدلّ بها على اختصاص الصور المحرّمة بالمجسّمة ليست بتامّة، وأيضاً عرفت ممّا ذكرنا أنّ الرواية المشتملة على النفخ لا تدلّ على اختصاص الصور المحرّمة بالمجسّمة، وإنّما قلنا باختصاص الحرمة بالمجسّمة لأنّها القدر المتيقّن من الأخبار، ولم يقم دليل على حرمة التصوير مطلقاً، فيكون ما ذكرنا من باب عدم الدليل لا من باب قيام الدليل على عدمه.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) حاشية المكاسب: ١٧.

• • • • • • • • • • • • •

ينبغي التنبيه على فروع

الفرع الأوّل: إذا ثبتت حرمة تصوير الحيوان، فهل يلحق المَلك والجنّ بالحيوان فيحرم تصويرهما أم لا؟

ففي المسألة قولان: قول بالإلحاق، وهو الذي اختاره صاحب الجواهر، وحكاه عن بعض الأساطين في شرحه على القواعد، وتبعهما الأُستاذ الأعظم ﵀.

وقول بعدم الإلحاق، كما حكي عن المحقّق الأردبيلي، وتبعه في ذلك سيّدنا الأُستاذ.

أمّا وجه عدم الإلحاق فهو أمران:

الأوّل: إنّ المطلقات وإن كانت دالّة على حرمة مطلق التصوير إلّا أنّها ضعاف كلّها. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّها مقيّدة بصحيحة محمّد بن مسلم، حيث قال ﵇: «**ولا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان**»، وغيرها. فالمستفاد من هذه الرواية ونظائرها حرمة تصوير الحيوان، وجواز تصوير غيره.

ومن الواضح أنّ الجنّ والمَلك ما هو المعروف في مصطلح أهل المعقول من كونه جسماً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة، ومن البديهي أنّ هذا المفهوم يصدق على كلّ مادّة ذات روح، سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه، وعليه فلا قصور في شمول صحيحة محمّد بن مسلم للمَلك والجنّ.

ربّما يقال: إنّ المَلك من عالم المجرّدات، فليس له مادّة ـ كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ـ إذن فالصحيحة لا تشمل المَلك والجنّ، فيصل المجال إلى أصالة الجواز.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم: بأنّ الدعوى المذكورة دعوى جزافيّة، فإنّه مع

. . . .

الخدشة في أدلّة القول بعالم المجرّدات ما سوى الله ـ كما حقّق في محلّه ـ أنّه مخالف لظاهر الشرع. ومن هنا حكم المجلسي ﷺ في اعتقاداته بكفر مَن أنكر جسميّة المَلك.

أقول: إنّ مسألة وجود المجرّدات سوى الله تعالى محلّ خلاف، ولكلّ من الطرفين أدلّة، والأستاذ يقول بالخدشة في أدلّتها. وبعضهم يقولون بقيام البراهين على وجودها، ومع هذا الاختلاف العظيم فالجزم بعدم وجود المجرّدات، وبعدم كون المَلك منها مشكل جدّاً. ومع إمكانه فيكون التمسّك بصحيحة محمّد ابن مسلم على حرمته مشكلاً؛ إذ يحتمل أن لا يكون حيواناً، فيكون التمسّك بها تمسّكاً بالعموم أو الإطلاق في الشبهة المصداقيّة.

وأمّا ما ذكره من أنّه مخالف لظواهر الشرع حيث يستفاد من بعض الأخبار أنّها ذات أجنحة.

ففيه: **أوّلاً**: إنّه يمكن أن يكون مجرّداً، ولكن يتلبّس بالصورة المجسّمة فيما إذا احتيج إلى رؤيته، كما أنّ جبرئيل عليه السلام كان يظهر بصورة دحية الكلبي.

وثانياً: مع ثبوت الإمكان عقلاً لا تصادم الظواهر البرهان.

وأمّا ما نقله من المجلسي فهو من الغرائب، فكيف يكون إنكار جسميّة المَلك موجباً للكفر حتّى على فرض القول بكون إنكار الضروريّات موجباً للكفر لأنّ ليس كون المَلك جسماً ليس من ضروريّات الدين بحيث يكون إنكاره إنكاراً للنبيّ صلى الله عليه وآله. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّه لو أبيت إلّا أن تقول بأنّ المراد من الحيوان هو المفهوم العرفي منه بدعوى: أنّ الخطابات ملقاة إلى العرف، ولا تكون ناظرة إلى اصطلاح خاصّ، فلازم هذا القول أن ينصرف صحيحة محمّد بن مسلم عن الإنسان أيضاً؛ إذ كما

• • • • • • • • • • • • •

يكون الحيوان منصرفاً عن المَلك والجنّ كذلك يكون منصرفاً عن الإنسان أيضاً، ولذا قلنا: إنّ العمومات الدالّة على حرمة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه منصرفة عن الإنسان قطعاً. مع أنّه لم يقل أحد بانصراف الحيوان في صحيحة محمّد بن مسلم عن الإنسان، فهو يكون دليلاً على أنّ الحيوان في الصحيحة ولو بمفهومه العرفي يشمل المَلك والجنّ أيضاً.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الحيوان منصرف عن المَلك والجنّ والإنسان، إلّا أنّه إذا ثبتت الحرمة في تصوير الحيوان تثبت في تصوير الإنسان أيضاً بالفحوى أو بعدم الفصل بينهما جزماً، وممّا ذكرنا ظهر وجه الإلحاق وهو أنّ إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم موجب له.

الثاني: ما ذكره السيّد اليزدي ﷺ، وملخّصه بتوضيح منّا: أنّ هنا عمومات أو إطلاقات دالّة على حرمة التصوير مطلقاً، ودليلين مخصّصين أو مقيّدين للعمومات أو الإطلاقات، أحدهما صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّم ذكرها.

ثانيهما: ما رواه في «تحف العقول»: «**وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني**»، فمقتضى المخصّص الأوّل جواز التصوير ما لم يكن شيئاً من الحيوان، وحيث إنّ المَلك والجنّ ليسا من الحيوان فيجوز تصويرهما.

ومقتضى المخصّص الثاني جواز صنعة التصوير ما لم يكن مثل الروحاني، حيث إنّ الملك والجنّ من مثل الروحاني، فيحرم تصويرهما، فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه.

وبعبارة واضحة: أنّ كلاً من الدليلين مشتمل على عقدين: عقد ترخيصي، وعقد تحريمي، فيتعارض منطوق الصحيحة ومفهوم الخبر بالعموم من وجه.

وإن شئت فقل: لا تعارض بين المنطوقين، ولا بين المفهومين، ولا بين مفهوم

• • • • • • • • • • • • •

الصحيحة ومنطوق الخبر، وإنّما يتعارض مفهوم رواية «تحف العقول» الدالّة على حرمة تصوير المَلك والجنّ، لأنّهما من مصاديق المثل الروحاني ومنطوق صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة على جواز تصوير المَلك والجنّ، لأنّهما من مصاديق ما لم يكن شيئاً من الحيوان، فبعد ما بيّن استقرار التعارض بينهما قال: «الترجيح الدلالي غير موجود، والمرجّح السندي مع الصحيحة فيقدّم ما هو أقوى سنداً، وهي الصحيحة الدالّة على جواز تصويرهما»[١].

وأورد عليه الأستاذ الأعظم[٢] **أوّلاً**: أنّ رواية «تحف العقول» ضعيفة السند، ومضطربة الدلالة، فهي لا تكون حجّة في حدّ نفسها كي تصلح أن تقع طرفاً للمعارضة لصحيحة محمّد بن مسلم.

وثانياً: لو أغمضنا عمّا ذكرناه وسلّمنا التعارض بينهما ولكن قد حقّقنا في مبحث التعادل والترجيح أنّ أقوائيّة السند لا تكون من مرجّحات باب التعارض، والوجه فيه أنّ الأخذ بالمرجّح الصدوري يقتضي الحكم بعدم صدور الآخر وطرحه من رأس حتّى في محلّ الافتراق، أو الحكم بالتبعيض في الصدور بأن صدر عام واحد بالنسبة إلى محلّ الافتراق فقط. وشيء منهما لا يمكن الالتزام به، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الأخر، وحيث لا ترجيح لكلّ منهما على الآخر فيحكم بالتساقط ويرجع إلى المطلقات الدالّة على حرمة التصوير مطلقاً، فيحرم تصوير المَلك والجنّ لهذه المطلقات إلّا أنّ المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند، فلا بدّ وأن يرجع إلى البراءة بالنسبة إلى المَلك والجنّ.

وأمّا وجه إلحاقهما بالحيوان والحكم بحرمة تصويرهما أيضاً، فأمران:

---

(١) حاشية المكاسب: ١٩.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٢٢٩.

• • • • • • • • • • • • •

الأوّل: أنّ صحيحة محمّد بن مسلم دلّت على حرمة تصوير الحيوان، وهو عبارة عن كلّ مادّة ذات روح، سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه. إذن فهي تشمل المَلك والجنّ فيحكم بحرمة تصويرهما.

قلت: **أوّلاً**: قد عرفت أنّ المتفاهم العرفي من الحيوان هو غير المَلك والجنّ.

وثانياً: إنّها أجنبيّة عن الدلالة على حرمة التصوير، بل الظاهر أنّ السؤال فيها ليس عن حكم عمل التصوير، بل السؤال عن أحكام تترتّب على الصورة الموجودة في الخارج من اقتنائها والتزيين بها وبيعها وشرائها، وهكذا.

إن قلت: إنّه إذا ثبت حرمة تصوير الحيوان فيثبت حرمة تصوير المَلك والجنّ أيضاً؛ إذ المتعارف من تصوير المَلك والجنّ ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهة.

قلت: إنّ ما ثبت حرمته تصوير الحيوان بقصد حكاية صورة الحيوان، ومن يصوّر صورة المَلك والجنّ لا يصوّرهما بقصد صورة الحيوان، وإنما يقصد صورتهما. إذن فمجرّد تحقّق صورة الحيوان بفعله لا يكون موضوعاً للحرام.

الثاني: صحيحة البقباق بدعوى: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام فيها: «**والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها الشجر وشبهه**» هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه، وذكر الأمور المذكورة فيها إنّما هو من باب المثال. والأستاذ الأعظم قدس سره: قد جعل هذه الصحيحة دليلاً على حرمة تصوير المَلك والجنّ.

ولكن يمكن الجواب عنه: أنّ الصحيحة في مقام نقل قضيّة خارجيّة وغاية ما يستفاد منها حرمة المجسّمة على الإطلاق ولا تشمل مطلق التصوير، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ ذكر الأمور المذكورة من باب المثال وإن كان تامّاً، إلّا أنّه يتعدّى من الرجال والنساء إلى مطلق الحيوان، وأمّا التعدّي إلى غير الحيوان من المخلوقات

• • • • • • • • • • • • • •

الروحانيّة ، فلا دليل عليه .

الفرع الثاني : ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ لو عمّمنا حرمة التصوير لغير الحيوان أو مع التجسّم فيعتبر في حرمته أمران :

الأوّل : أن تكون مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، وفرّع عليه عدم حرمة تصوير ما كان مصنوعاً للعباد وإن كانت الصورة على هيئة معجبة ، فمثل تمثال السيف والرمح والقصور والأبنية والسفن ممّا هو مصنوع للعباد خارج عن محلّ الكلام ، وإن كانت في هيئة معجبة .

الثاني : أن تكون على هيئة معجبة ، وفرّع عليه عدم حرمة تصوير ما لم يكن على هيئة معجبة وإن كانت مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، فمثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط ممّا خلقه الله لا على هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها خارج عن محلّ الكلام .

وأورد عليه بوجوه :

الأوّل : ما ذكره السيّد اليزدي[1] من أنّ مقتضى ما ذكره شيخنا الأنصاري أنّه لو خصّصنا حرمة التصوير بالحيوان أيضاً لا بدّ أن نقتصر على ما كان على هيئة معجبة ، فلا تشمل مثل الديدان والخنافس والحيّات ، ونحوها ممّا ليس على شكل غريب ومثال عجيب ، وذلك لوحدة المناط ، فلو لم تشمل الأدلّة ما لم يكن على هيئة معجبة لا تشمل الحيوان وغيره ، ولا وجه لاختصاص هذا الشرط بغير الحيوان .

وأُجيب عنه : بأنّ المصنّف يدّعي أنّ الحيوانات بأجمعها واجدة لهذه الهيئة المعجبة .

---

(١) حاشية المكاسب : ١٩ .

• • • • • • • • • • • • •

وفيه: أنّ الهيئة لم تكن معجبة في مثل الحيّات أزيد من الهيئة الموجبة في غير الحيوان. أضف إليه أنّه لا يظهر من كلامه ﷺ أنّ الحيوانات بأجمعها واجدة للهيئة المعجبة.

الثاني: ما ذكره الايرواني[١] وتبعه الأستاذ الأعظم[٢] أنّه لا يعتبر الإعجاب في موضوع الحرام، فإنّ ما دلّ على حرمة التصوير مطلق من هذه الجهة لم يقيّد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة، فلا وجه لجعل الإعجاب شرطاً لحرمة التصوير.

الثالث: إنّ الإعجاب عند مشاهدة الصورة إنّما يحصل من نفس الصورة، لكشفها عن كمال مهارة النقاش ولو كانت صورة نمل أو دود بحيث يشبه المصوّر للخالق، ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة.

الفرع الثالث: قال شيخنا الأنصاري: إنّه يعتبر في حرمة التصوير قصد حكاية ذي الصورة؛ لأنّ المذكور في الروايات النهي عن التصوير، ولا يحصل ذلك إذا حصل التشابه من باب المصادفة والاتّفاق من غير قصد الحكاية، وعليه فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء من الأشياء التي يحتاج إليها على صورة حيوان ـ كالطائرات المصنوعة في زماننا هذا ـ فإنّها شبيهة بالطيور، فإنّه ليس حراماً، إذ لا يصدق عليه التصوير، لأنّه لم يقصده وإنّما قصد صنع شيء للمصلحة العامّة.

وأورد المحقّقان: السيّد اليزدي والايرواني على كلام شيخنا الأنصاري.

أمّا السيّد اليزدي فقال: «إنّ ظاهر كلام الشيخ أنّ المناط في عدم حرمة التصوير ـ فيما إذا دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً ـ عدم قصد المصوّر من عمله هذا حكاية ذي الصورة بتصويره هذا،

---

(١) حاشية المكاسب: ٢١.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٠.

. . . .

وإنّما حصل التشابه من باب المصادفة ولو كان عالماً بأنّ عمله هذا يصير على شكل الحيوان ، ولازم ما ذكره جواز التصوير فيما إذا لم يقصد الحكاية حتّى مع عدم قضاء الحاجة أيضاً ، وهو مشكل ؛ إذ مع العلم بأنّ هذا الموجود صورة الحيوان يكون الفعل حراماً وإن لم يكن غرضه الحكاية .

والسرّ فيه أنّ القصد القهري حاصل مع العلم ، غاية الأمر عدم كونه غرضاً له ، وحمله على إرادة صورة عدم العلم واتّفاق ذلك بعيد .

وفيه : أنّ مجرّد العلم بأنّ نتيجة عمله هذا تطلع على صورة الحيوان لا يوجب صدق عنوان التصوير على عمله ، بل لا بدّ أن يكون عمله بداعي حكاية ذي الصورة ، وأمّا لو كان داعيه رفع الحاجة أو المصلحة العامّة ، ولكن يعلم بأنّه يكون أو لا بدّ أن يكون على صورة حيوان فلا يصدق عليه التصوير عرفاً وهو ببابك .

وأمّا المحقّق الايرواني فقال : « ما المراد من قصد الحكاية إن أراد اعتبار القصد لعنوان التصوير في وقوعه معصية ، فهذا ممّا لا إشكال فيه ، فإنّ حصول عنوان المعصية قهراً ليس بمعصية وإن تعلّق القصد بذات الحرام ـ كما إذا قصده بعنوان أنّه ماء فظهر أنّه خمر ـ وإن أراد ما يزيد على ذلك كما هو ظاهر العبارة بأن يكون الغرض من التصوير حكاية ذي الصورة وانتقال الناظر من الصورة إلى ذيها فذاك ممّا لا دليل عليه ، بل الإطلاقات تردّه .

وفيه : أنّ مراده واضح ، فإنّه يقول : إنّ التصوير من العناوين التي لا تتحقّق إلّا أن يأتي بصورة بقصد حكاية هذا العمل عن ذي الصورة ، وأمّا إذا كان الداعي للإتيان بها أمر آخر وإنّما تحقّقت اتّفاقاً أو أنّه يعلم أنّ عمله هذا الذي يكون الغرض منه رفع الحاجة لا بدّ أن يكون بصورة حيوان ، فلا يصدق عليه التصوير ، ولا يقال له إنّه مصوّر بل يقال إنّه صانع للطيّارة مثلاً ، وهذا الذي ذكره أمر واضح .

• • • • • • • • • • • • •

فتلخّص أنّه يمكن أن يتحقّق من بعض المواقع الصورة ولا يصدق على عاملها عنوان المصوّر على عمله عنوان التصوير فلا يكون هذا حراماً. لا لأجل أنّه يحقّق منه عنوان التصوير، وإنّما عدم العصيان لأجل عدم قصد عنوانه، بل لعدم تتحقّق عنوان التصوير فيكون عدم الحرمة من باب السالبة بانتفاء موضوعه.

الفرع الرابع: ما ذكره شيخنا الأنصاري أيضاً من أنّ الأدلّة المتقدّمة التي دلّت على حرمة التصوير إنّما تقتضي حرمة الصورة العرفيّة التامّة للأعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنّها مثال بالحمل الشائع، وعليه فإذا صوّر أحد نصف حيوان من رأسه إلى وسطه، أو راكب بعض أجزائه، فإن قدّر الباقي موجوداً فهو حرام، كما إذا صوّر إنساناً جالساً لا يتبيّن نصف بدنه أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدّراً بأن صوّر إنساناً وراء جدار أو راكب فرس أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر. وأمّا لو قصد النصف فقط فلا يكون حراماً؛ لأنّ الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه، كرجله ويده ورأسه.

نعم، إذا صدق الحيوان على هذا النصف كان تصويره حراماً، وعلى هذا فإذا صوّر صورة حيوان متفرّق الأجزاء فلا يكون حراماً، فإذا ركّبها كان حراماً لصدق التصوير على التركيب، وإذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثمّ بدا له الإكمال حرم الإكمال فقط؛ إذ مع قطع النظر عن الإتمام لا يصدق على عمله أنّه تصوير لذي روح.

وأورد عليه المحقّق الايرواني: بأنّه من المحتمل قريباً حرمة كلّ جزء جزء، أو حرمة ما يعمّ الجزء والكلّ، فنقش كلّ جزء حرام مستقلّ إذا لم ينضمّ إليه نقش بقيّة الأجزاء وإلّا كان الكلّ مصداقاً واحداً للحرام ـ إلى أن قال: ـ ويحتمل أن يكون كلّ فاعلاً للحرام، كما إذا اجتمع جمع على قتل واحد، فإنّ الهيئة تحصل بفعل

• • • • • • • • • • • • •

الجميع فلولا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تتحصّل الهيئة بفعل اللّاحق.

والجواب عنه: أنّ المستفاد من الأدلّة حرمة تصوير الحيوان والمعيار في صدق الحيوان هو العرف، ومجرّد تصوير رجل حيوان أو رأسه أو يديه لا يصدق عليه أنّه تصوير حيوان.

نعم، لا يعتبر في صدق الحيوان عرفاً عليه كونه جامعاً للأجزاء، فإنّ تصوير حيوان فاقد العين ـ مثلاً ـ يصدق عليه تصوير الحيوان، فعلى هذا تصوير كلّ جزء ليس تصوير حيوان كي يكون حراماً. وأمّا قياس المقام باجتماع جمع على قتل واحد فقياس مع الفارق، كما في كلمات الأستاذ الأعظم؛ لأنّ الإعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ تصوير الأجزاء السابقة إعانة على إيجاد موضوع الحرام، وهو تصوير الحيوان. وتصوير الحيوان الذي هو موضوع محرّم إنّما يتحقّق بفعل اللاحق، وتحصل الهيئة المحرّمة بذلك.

والحاصل: أنّ النقش السابق للأجزاء السابقة يكون إعانة على الإثم، وهي ليست بحرام.

نعم، لو حصل التصوير منهما بنحو التعاون من أوّل العمل إلى آخره بحيث يتحقّق الجزء الأخير من التصوير أيضاً بفعلهما يصدق عليه التعاون على الإثم فيكون حراماً.

وقال المحقّق الايرواني[1] اعتراضاً على الشيخ انّ المتمّم لو كان هو البادي فيصدق التصوير على الإتمام، وأمّا لو كان المتمّم غيره فلا يحرم الإتمام؛ لأنّ المتمّم كالبادي آتٍ بجزء من الحرام وجزء الحرام ليس بحرام.

---

(١) حاشية المطالب: ٢٢.

. . . .

أقول: إنّه فرّق بين المتمّم والبادئ حيث قال: «إنّ البادئ للتصوير لا يصدق عليه أنّه صوّر حيواناً، وهذا بخلاف المتمّم، فإنّه بعمله هذا يحقّق صورة الحيوان، ويصدق على عمله هذا أنّه مصوّر للحيوان».

وهنا كلام لبعض الفحول من الفقهاء وهو أيضاً في الحقيقة إيراد على الشيخ القائل بصدق التصوير بإكمال الصورة؛ لأنّه إيجاد لها. وملخّصه: أنّه لو اشترك اثنان أو أكثر في عمل صورة فالظاهر قصور الأدلّة عن إثبات الحرمة لفعل كلّ من الفاعلين أو أكثر؛ لأنّه لا يصدق عنوان «**مَن صوّر الصور**» أو «**مثّل المثال**» على كلّ واحد صوّر نصف الحيوان أو ثلثه أو ربعه؛ لأنّ التمثال والصورة عبارة عن مجموع الصورة الخارجيّة، والأجزاء لا تكون تمثالاً لحيوان ولا صورة له، والفاعل للجزء لا يكون مصوّراً للحيوان من غير فرق بين اشتغالهما بتصويره من الأوّل إلى الآخر، أو تصوير أحدهما نصفه والآخر نصفه الآخر، أو عمل واحد منهما الأجزاء وركّب الآخر الأجزاء، فإنّ الظاهر من قوله: «**مَن صوّر صورة**» كون صدور الصورة -أي هذا الموجود الخارجي الذي يقال له تمثال- من فاعل، والمفروض عدم صدورها منه، وهو نظير قوله: من قال شعراً، أو من كتب سطراً، أو من مشى من بلده إلى مكّة.

إن قلت: إنّ المراد من قوله: «**مَن صوّر صورة**» أو «**مَن مثّل مثالاً**» من أوجد هيئة الصورة أو هيئة المثال، وهو صادق على من أتمّهما إمّا بإتيان النصف الباقي أو بتركيب الأجزاء.

قلت: إنّ ما ذكرت بعيد عن ظاهر اللفظ ومخالف للمتفاهم من الأخبار. والفرق بين هذا الكلام وكلام الشيخ أنّ مقتضى هذا الكلام أنّ تصوير بعض أجزاء الحيوان لا يكون حراماً، سواء كان تصوير الأجزاء السابقة، أو تصوير الأجزاء الأخيرة بأن صوّر أحدهما نصفه الأوّل والآخر نصفه الآخر. ومقتضى كلام الشيخ أنّ التصوير

• • • • • • • • • • • • •

للأجزاء السابقة لا يصدق عليه التصوير، بخلاف تصوير الأجزاء التي هي مكمّلة للصورة، فإنّه يصدق عليه تصوير الحيوان؛ لأنّه موجد للصورة. والأُستاذ الأعظم يقول بمقالة الشيخ.

وهنا كلام للسيّد اليزدي حيث اعتقد بحرمة كلّ جزء من أجزاء التصوير بمجرّد الشروع فيه بناءً على أنّ المحرّم هو عنوان التصوير بما أنّه عمل مركّب تدريجي الحصول، وأمّا بناء على أنّ المحرّم هو إيجاد الصورة بما أنّه عمل بسيط فلا يتمّ هذا الكلام.

وإليك ما هو ملخّص كلامه: لو اشترك اثنان أو أزيد في عمل صورة كان محرّماً، ويعاقب كلّ منهما على ما فعله لصدق التصوير المحرّم.

إن قلت: إنّ الصادر من كلّ منهما ليس إلّا البعض، وقد مرّ أنّ بعض الصورة ليس بمحرّم.

قلت: إنّ بعض الصورة ليس بمحرّم إذا لم يكن في ضمن الكلّ، وإلّا فمع حصول الكلّ يكون كلّ جزء منه محرّماً بناءً على كون المحرّم نفس الفعل المركّب.

فإن قلت: فرق بين أن يكون الكلّ صادراً من واحد وبين أن يكون صادراً من اثنين، ففي الثاني نمنع حرمة جميع الأجزاء؛ لأنّ كلّ واحد منهما مكلّف مستقلّ، ولا يصدق عليه أنّه صوّر صورة فلا يكون الكلّ حراماً حتّى يكون كلّ جزء منه حراماً.

قلت: نمنع عدم حرمة الكلّ حينئذٍ، فإنّه صورة صادرة من الفاعل القاصد المختار، وهو مجموع الاثنين وإذا كانت محرّمة فيحرم أجزاؤها.

فإن قلت: إنّ قوله عليه السلام: « **مَن صوّر صورة** » أو « **مثّل مثالاً** » لا يشمل إلّا الأشخاص، والمفروض أنّ كلّ شخص لم يصدر منه الصورة بل بعضها.

قلت: نمنع أنّ المراد الأشخاص الخارجيّة، بل المراد أشخاص الفاعلين، وفي المفروض أنّ الصورة صادرة من فاعل مختار قاصد، وهو مجموع الاثنين، فهما فاعل واحد ومصوّر واحد، وذلك كما في قوله عليه السلام: «**مَن قتل نفساً**»، فإنّ المراد منه أشخاص القاتلين فيشمل ما إذا كان القتل بالاشتراك، فإنّ الشريكين قاتل واحد. ودعوى عدم شمول اللفظ وإنّما هو من جهة المناط كما ترى.

لا يقال: فعلى هذا يلزم استعمال اللفظ في معنيين؛ لأنّه أُريد من لفظة «من» كلّ شخص وكلّ شخصين.

لأنّا نقول: المراد كلّ شخص فعل كذا فكأنّه قال كلّ فاعل، والفاعل يصدق على الاثنين والواحد، بمعنى: أنّ الاثنين فاعل واحد فلا يكون مستعملاً في الواحدات والاثنيات، فإنّ ذلك إنّما يلزم إذا لوحظ الاثنيات بما هي اثنيات لا بما هي وحدات. إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من اللفظ إرادة الأشخاص الحقيقيّة لا الشخصيّة الاعتباريّة، فلا يبقى إلّا أن يكون هناك مناط يستفاد منه التعميم.

لكن نقول: إنّ المناط موجود فيما نحن فيه أيضاً. هذا مع أنّ شمول بعض أخبار المقام لا يحتاج إلى البيان المذكور، كقوله: «نهي عن تزويق البيوت»، فإنّه أعمّ من أن يكون صادراً عن الواحد أو الاثنين، وكذا قوله: «وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني»، وقوله: «ما لم يكن شيئاً من الحيوان»، وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ**﴾، من قوله عليه السلام: «**والله ما هي تماثيل الرجال والنساء**»، فإنّ ظاهره حرمة عملهم لها ولو كان بالاشتراك. والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين ما لو أوجدا معاً. أو أوجد أحدهما البعض، ثمّ أتمّه الآخر إذا كان من قصدهما الإيجاد بالاشتراك.

وقد يقال بعدم الحرمة في هذه الصورة إلّا بالنسبة إلى الأخير، فإنّه المتمّم

. . . .

للصورة والموجد لها. ولا يخفى ما فيه ؛ إذ يصدق أنّ مجموعهما مصوّر في هذه الصورة أيضاً كما في الصورة الأولى كيف، وإلّا لزم عدم الحرمة بالنسبة إلى الآخر أيضاً بناءً على كون المحرّم الصورة المركّبة، لا العنوان البسيط، لأنّ المجموع من حيث المجموع إذا لم يكن محرّماً فلا يحرم جزؤه أيضاً، لأنّه لا يصدق عليه الصورة وليس من المجموع المحرّم »[١].

وفي كلامه مواقع للنظر :

الأوّل: أنّ ما ذكره ـ من أنّه لو اشترك اثنان أو أزيد في عمل صورة كان العمل المذكور حراماً على الجميع، ويعاقب كلّ واحد من المشتركين على ما فعله ؛ لصدق التصوير المحرّم عليه ـ لا يكون تامّاً إلّا في مورد واحد، وهو أن يحصل العمل منهما أو منهم بنحو التعاون من أوّل العمل إلى آخره، ولكن يمكن أن يقال : إنّ التصوير الحاصل من المجموع لا يكون حراماً كي يصدق عليه عنوان التعاون على الإثم ؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة أنّ التصوير الصادر من شخص واحد حرام لا التصوير الصادر من المجموع، وأمّا إذا أوجد أحدهما جميع أجزاء الصورة متفرّقات ثمّ جمعها الآخر، وضمّ بعضها إلى بعض بحيث يحصل الصورة بفعل الأخير فلا شبهة في عدم حرمة إيجاد أجزاء الصورة متفرّقات ؛ لأنّه لا يصدق عليه عنوان تصوير الحيوان بخلاف جمع الأجزاء المتفرّقة وضمّ بعضها إلى بعض فيصدق على عمله هذا أنّه أوجد الصورة، ولا فرق بين قوله : « مَن صوّر صورة » وبين قوله : « أوجد صورة ».

وكذا إذا أوجد أحدهما بعض الصورة بقصد الإتمام أو بدونه لكن أتمّها الآخر، فإنّ الأوّل لا يصدق على عمله عنوان « مَن صوّر الحيوان » بخلاف الثاني.

---

(١) حاشية المكاسب : ٢٠.

• • • • • • • • • • • • •

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام بعض الفقهاء المعاصرين حيث قال: «وليس المحرّم بحسب الأدلّة هو إتمام الصورة، كما إذا قصد أحد تصوير جسد الحيوان ـ مثلاً ـ بلا رأس، وهو لا يعلم أنّ الآخر يكمّله، وأكمله الآخر برسم الرأس له، فلا يكون فعل الثاني حراماً باعتبار كونه إتماماً لتلك الصورة، فإنّ المحرّم هو تصوير كلّ مكلّف صورة الحيوان، لا إتمام صورته. وتصويره لا يصدق على مجرّد إتمامه، كما أنّه لا يصدق على تصوير بعضه.

وقد تقدّم دلالة صحيحة محمّد بن مسلم على عدم البأس بتصوير لا يكون حيواناً، كما أنّ المستفاد من روايات التكليف بالنفخ اعتبار المنهيّ عنه بنحو يكون بالنفخ حيواناً، وتصوير بعض أعضائه لا يكون كذلك. وجه الفساد هو أنّ ما ذكره من عدم حرمة إتمام التصوير، وإنّما المحرّم هو التصوير ممّا لا شبهة فيه، فإنّ أحداً لا يقول إنّ عنوان إتمام الصورة له موضوعيّة، ويكون هو محرّماً، بل يقول: إنّه مصداق للتصوير، وبه يتحقّق تصوير الحيوان وإيجاد صورته، فإنّ تصوير جسد الإنسان بلا رأس لو لم يصدق عليه عنوان صورة الإنسان لما كان المصوّر المذكور مصوّراً للإنسان، وليس عمله هذا مصداقاً لتصوير إنسان، وإنّما يتحقّق تصوير الإنسان بفعل الآخر الذي يكمّله.

الثاني: أنّ ما ذكره ـ من أنّ بعض الصورة ليس بمحرّم إذا لم يكن في ضمن الكلّ، وأمّا مع حصول الكلّ فيكون كلّ جزء منه محرّماً بناءً على كون المحرّم نفس الفعل المركّب ـ أيضاً غير تامّ؛ لأنّ بعض الصورة ليس حراماً مطلقاً؛ لأنّه لم يتعلّق به النهي، وإنما النهي تعلّق بتصوير الحيوان، لا بتصوير بعضه، سواء في ضمن الكلّ أم لا، فلو وقع الكلّ يكون الكلّ حراماً، لأنّه مصداق لتصوير الحيوان لا البعض، فلو كان كلّ جزء منه محرّماً فيعاقب المصوّر بتعداد الأجزاء، وهو كما ترى. وهذا الذي

• • • • • • • • • • • • •

ذكرناه يتمّ بناءً على أنّ المحرّم نفس الفعل المركّب، وليس معناه حرمة كلّ جزء، بل معناه حرمة مجموع المركّب الذي يتمّ بإيجاد الجزء الأخير منه. نعم، من شرع بتصوير الأجزاء ما دام أنّه مشغول به يصدق عليه أنّ مشتغل بالتصوير المحرّم وشرع به، ولا يصدق عليه أنّه مصوّر.

الثالث: أنّ ما ذكره ـ من أنّ الموصول في قوله: «**مَن صوّر صورة**» أو «**مَن مثّل مثالاً**» ليس الأشخاص الخارجيّة، بل المراد أشخاص الفاعلين، أي كلّ فاعل صوّر، وفي المفروض شخص الفاعل مجموع الاثنين ـ أيضاً غير تامّ، فإنّ الظاهر من القضيّة أنّ العامّ استغراقي ينحلّ إلى أحكام عديدة حسب تعدّد الأفراد في الخارج، ولا يشمل العنوان كعنوان الفاعل.

وإن شئت فقل: كون المراد من الموصول عنوان الفاعل الشامل للاثنين معاً معناه: أنّ الشخصين معاً لو صوّرا مثالاً فقد خرجا عن الإسلام، وأنّ العامّ لوحظ على نحو العامّ المجموعي بأنّ يعتبر الموضوع مجموع الشخصين، وهو لا يشمل ما إذا كان التصوير صادراً من شخص واحد، أي لو صوّر شخص صورة... والجمع بينهما في استعمال واحد غير صحيح؛ إذ العامّ الاستغراقي يتقوّم بعدم لحاظ الوحدة بين أفراد الموضوع، بل الحكم متعلّق بكلّ فرد من أفراد الموضوع مستقلاً، والعامّ المجموعي متقوّم بلحاظ الوحدة بين الأشخاص كي يكون حكم واحد لموضوع واحد، ولا يعقل الجمع بين العامّ المجموعي والاستغراقي، أي لا يعقل لحاظ الوحدة وعدمها في موضوع واحد.

الرابع: إنّ قياس المقام في كلامه ـ بقوله: «**مَن قتل نفساً**» حيث قال: «إنّ المراد من الموصول فيه أشخاص القاتلين فيشمل ما إذا كان القتل بالاشتراك» ـ أيضاً غير تامّ، فإنّ الجميع لا يطلق عليه عنوان القاتل، فالحرمة لغير من تحقّق القتل بيده

• • • • • • • • • • • • •

إنّما تكون من باب حرمة الإعانة على الإثم الثابت بالروايات في خصوص القتل.
نعم، لو تحقّق القتل بيد الجميع فهو أيضاً حرام لا بظهور من قتل مؤمناً بل لأجل حرمة التعاون على الإثم.

الخامس: أنّ تمسّكه ببعض الأخبار لإثبات الحكم بالنسبة إلى الاثنين أو الأكثر غير تامّ، فإنّ النهي عن تزويق البيوت أجنبيّ عن تصوير الحيوان كما تقدّم تفصيله.
وقوله: «وصنعة صنوف التصاوير» ضعيف السند، ومعه لا وجه للبحث عن دلالته.
وأمّا صحيحة محمّد بن مسلم فقد عرفت ما فيها من أنّ الظاهر السؤال عن التماثيل بعد الفراغ عن وجودها. وأمّا ما ورد في تفسير الآية ﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ**﴾ فإنّه قضيّة خارجيّة لعلّ المراد بها هي المجسّمة، ولا إطلاق للقضيّة الشخصيّة.

الفرع الخامس: أنّه بناءً على حرمة التصوير الحيواني هل يحرم أخذ العكس المتعارف، ففي المسألة قولان:

قال السيّد اليزدي: «لا فرق بين أنحاء إيجاد الصورة من النقش بالتخطيط وبالحكّ وبغير ذلك، فيشمل العكس المتداول في زماننا، فإنّه أيضاً تصوير. وهذا القول هو مختار سيّدنا الأستاذ[1]، بدعوى: أنّ التصوير بما له من المفهوم العرفي يصدق على العكس المتداول في زماننا هذا فيكون حراماً.

وذهب جماعة أُخرى ومنهم الأستاذ الأعظم ﷺ[2] إلى الجواز. بدعوى: أنّ الظاهر من الأدلّة الناهية عن التصوير هو النهي عن إيجاد الصورة، وأمّا العكس المتعارف في زماننا فإنّه ليس إيجاداً للصورة كي يكون مشمولاً للأدلّة الناهية،

---

(١) عمدة المكاسب: ١: ١٧٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٢٣٣.

• • • • • • • • • • • • •

وإنّما هو أخذ للظلّ وإبقاء له بواسطة الدواء، فإنّ الإنسان إذا وقف في مقابل المكينة العكّاسة كان حائلاً بينها وبين النور، فيقع ظلّه على المكينة ويثبت فيها لأجل الدواء، فيكون صورة لذي الظلّ، وأين هذا من التصوير المحرّم. وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصيقليّة لتثبت فيها الأظلال والصور المرتسمة، فهل يتوهّم أحد حرمته من جهة حرمة التصوير؟ وإلّا لزمه القول بحرمة النظر إلى المرآة؛ إذ لا يفرّق بين بقاء الصورة مدّة قليلة أو مدّة مديدة.

إن قلت: إنّ العرف يرى هذا تصويراً ولذا يقال له: المصوّر والعكّاس عرفاً.

قلت: إنّه يكون من باب الجهل بحقيقة الحال بأنّه إبقاء للشيء، لا أنّه إيجاد للصورة، فلو التفتوا إلى الحال لصدّقوا بما ذكرنا، وهو المعيار في الفهم العرفي.

الفرع السادس: مقتضى الإطلاقات حرمة تصوير الحيوانات إذا كان بقصد الحكاية عن ذي الصورة، سواء له واقع أم لا، فالمناط في صدق تصوير الحيوان قصد الحكاية، والصدق العرفي سواء كان تصوير الحيوانات الموجودة في الخارج أو الحيوانات الخياليّة كالعنقاء.

الفرع السابع: ربّما يقال كما في كلام الأُستاذ الأعظم وغيره: «انّه لا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسبيب، كما إذا أمر شخصاً بتصوير صورة محرّمة، وهو لا يتمكّن من مخالفته، وذلك بمقتضى الأدلّة الأوّليّة الدالّة على عدم الفرق بين المباشرة والتسبيب في حرمة إيجاد المحرّمات.

وفيه: ما عرفت من أنّ إطلاق الأدلّة الأوّليّة لا يشمل إلّا الحرام المباشري إلّا في بعض الموارد الذي علمنا فيه من الخارج مبغوضيّة وقوع فعل في الخارج على الإطلاق.

بقي الكلام في جواز [١] اقتناء [٢] ما حرم عمله من الصور [٣] وعدمه [٤]. فالمحكيّ عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلي رحمة الله عليه: «أنّ المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور [٥]» ، انتهى.

وقرّره [٦] الحاكي على هذه الاستفادة. وممّن اعترف بعدم الدليل على

---

[١] إلى هنا قد عرفت رأي شيخنا الأنصاري في حرمة تصوير الحيوان. ومن هنا وقع الكلام في جواز حفظ الصورة المحرّمة وعدمه. وإن شئت فقل: هل توجد ملازمة بين حرمة التصوير وبين حرمة اقتنائها، أو لا ملازمة بينهما ؟ يمكن أن يلتزم بحرمة التصوير، وبجواز الاقتناء.

[٢] مصدر باب الافتعال، اقتنى المال: جمعه واتّخذه لنفسه لا للتجارة، وقد يكون الغرض من أخذ شيء اتّخاذه وحفظه للتجارة، وللاكتساب به. وهذا المعنى ليس مراداً بالبحث؛ إذ ليس البحث في المقام في جواز المعاملة على الصورة وعدمه، وقد يكون الغرض من أخذ شيء اتّخاذه وحفظه لنفسه، أي نفس إبقائه عنده مطلوب للتزيين ونحوه، وهو محلّ الكلام.

[٣] سواء كان ما حرم عمله من الصور نقوشاً أو مجسّمات.

[٤] أي في عدم جواز حفظ ما حرم عمله من الصور.

[٥] أي ليس إبقاء الصورة كإبقاء الخمر، وكإبقاء الأصنام وآلات اللهو والقمار حراماً.

[٦] أي أمضى الحاكي عن الأردبيلي ما استفاده الأردبيلي من الأخبار وأقوال الأصحاب، من جواز إبقاء الصورة وقرّره. والحاكي عبارة عن صاحب «مفتاح الكرامة» حيث حكى عن الأردبيلي بقوله: «قال في مجمع البرهان في باب لباس المصلّي: المستفاد سن الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب عدم

الحرمة، المحقّق [١] الثاني في «جامع المقاصد» مفرّعاً [٢] على ذلك جواز [٣] بيع الصور المعمولة وعدم [٤] لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني النقدين، وصرّح [٥] في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها.

حرمة إبقاء الصورة. قلت: والأمر كما قال»[١].

وأنت ترى أنّ صاحب «مفتاح الكرامة» أمضى ما حكاه عن الأردبيلي بقوله: «والأمر كما قال».

[١] مبتدأ مؤخّر، وقوله: «ممّن» خبر مقدّم. أي المحقّق الثاني أيضاً من الفقهاء الذين اعترفوا بعدم حرمة اقتناء الصورة.

[٢] حال للمحقّق الثاني، أي حال كون المحقّق الثاني فرّع على عدم قيام الدليل على حرمة اقتناء الصور جواز بيع الصور المعمولة سابقاً، فجواز بيع الصور وعدمه يدور مدار جواز اقتنائها وعدمه.

[٣] مفعول لقوله: «مفرّعاً»، وفاعله ضمير يرجع إلى المحقّق الثاني.

[٤] عطف على قوله: «جواز» أي حال كون المحقّق الثاني فرّع على عدم حرمة اقتناء الصور عدم لحوقها بآلات اللهو ونحوها من الأشياء التي يحرم بيعها، فيستفاد من كلام المحقّق وجود الملازمة بين جواز الاقتناء وبين جواز البيع، وأنّ الصورة ليس حكمها حكم آلات اللهو والقمار ونحوهما.

[٥] أي صرّح العلّامة بجواز النظر إلى الصورة، وإن كان الناظر مخالفاً لذي الصورة في الذكوريّة والأنوثيّة، ولعلّ غرضه من ذكر كلام العلّامة هنا من جهة أنّ جواز النظر مستلزم لجواز الإبقاء، وإلّا فهو خارج عن محلّ كلامنا الذي هو جواز الاقتناء لا جواز النظر، إلّا أن يقال: إنّه لا ملازمة بين جواز الاقتناء وبين جواز

---

(١) مفتاح الكرامة: ٤: ٤٩.

لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وابتياعها [١]، ففي «المقنعة» ـ بعد أن ذكر [٢] فيما يحرم الاكتساب به الخمر [٣] وصناعتها وبيعها ـ قال [٤]: «وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسّمة والشطرنج والنرد وما أشبه ذلك حرام [٥]، وبيعه وابتياعه حرام [٦]»، انتهى [٧].

وفي «النهاية» [٨]: «وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسّمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتّى لعب الصبيان بالجوز والتجارة فيها والتصرّف فيها والتكسّب بها محظور [٩]»، انتهى.

النظر، فيجوز النظر حتّى إلى ما يحرم اقتناؤه كالصليب والصنم. إذن فيكون ذكر جواز النظر استطراداً.

[١] أي شرائها، فيكون هذا القول من القدماء مخالفاً لقول الأردبيلي القائل بجواز بيع التماثيل وشرائها.

[٢] أي بعد ما ذكر المفيد في «المقنعة» في عِداد ما يحرم الاكتساب.

[٣] مفعول لقوله: «ذكر»، أي بعد ما ذكر الخمر في عِداد ما يحرم الاكتساب به، وقال: «إنّ صناعة الخمر وبيعها من الأُمور التي يحرم الاكتساب بها».

[٤] أي قال المفيد في «المقنعة» بعد ذكر الخمر من أفراد ما يحرم الاكتساب به.

[٥] خبر لقوله: «وعمل الأصنام».

[٦] خبر لقوله: «وبيعه»، أي بيعه وشراؤه حرام.

[٧] أي انتهى كلام المفيد، ولا يخفى أنّ كلام المفيد يختصّ بالمجسّمة ولا يشمل غيرها.

[٨] أي قال العلّامة في «النهاية».

[٩] خبر لقوله: «وعمل الأصنام، أي عمل الأصنام...» والتصرّف فيها، والتكسّب بها ممنوع.

ونحوها ظاهر «السرائر» [١].

ويمكن [٢] أن يستدلّ للحرمة ـ مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضيّة وجود المعمول ابتداءً واستدامةً ـ بما تقدّم [٣] في صحيحة محمّد بن مسلم من قوله عليه السلام : «لا بأس ما لم يكن حيواناً»(١).

---

[١] أي مثل «النهاية ظاهر «السرائر» ، فإنّ ظاهر كلام ابن إدريس أيضاً كظاهر كلام العلّامة في «النهاية» في الدلالة على حرمة الصور.

[٢] من هنا شرع شيخنا الأنصاري في ذكر الأدلّة التي استدلّ بها على حرمة اقتناء الصور ، وهي تسعة وجوه :

الأوّل: ما أشار إليه بقوله : «إنّ الظاهر من تحريم عمل ...».

وملخّصه : إنّ ما دلّ على مبغوضيّة إيجاد شيء دلّ على مبغوضيّة إبقائه أيضاً ، وذلك بمقتضى الفهم العرفي من أدلّة تحريم عمل الشيء وإحداثه ، فالعرف يفهم منها أنّ إيجاد الشيء إذا كان حراماً كان إبقاؤه أيضاً حراماً ؛ لأنّ الإيجاد والوجود شيء واحد في الحقيقة ، وإنّما يختلفان بالاعتبار ، فإنّ الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد ، وبالنسبة إلى القابل وجود ، فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود . والوجود هو الإبقاء ، أي استمرار الوجود بقاءً واقتناؤه .

[٣] الجار متعلّق بقوله : «أن يستدلّ» ، أي يمكن أن يستدلّ بما تقدّم في صحيحة محمّد بن مسلم على حرمة اقتناء الصور .

وهذا إشارة إلى الوجه **الثاني** من الوجوه التسعة التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري على حرمة اقتناء الصورة .

وتوضيحه : أنّ ظاهر السؤال في الصحيحة ـ حيث قال : «سألت عن

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٣.

بناءً [١] على أنّ الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلّق بها العامّ [٢] البلوى وهو [٣] الاقتناء.

وأمّا نفس الإيجاد [٤] فهو عمل مختصّ بالنقّاش.

تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: **لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان**» ـ سؤال عن الصور الموجودة في الخارج، فلا بدّ وأن يحمل على الأمور المناسبة لها من البيع والشراء والتزيين ونحوها، لا على نفس عمل الصور، كما أنّ السؤال عن بقيّة الأشياء الخارجيّة ـ من المأكولات والمشروبات والمركوبات والمنكوحات ـ سؤال عن الأفعال المناسبة لها والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج. إذن فالصحيحة دالّة على حرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[١] أي الاستدلال بصحيحة ابن مسلم مبنيّ على أنّ سؤال الراوي عن التماثيل ظاهر في أنّ السائل كان يسأل عن حكم الفعل المتعارف عند الناس ـ الذي يتعلّق بالتماثيل ـ، ومن الواضح أنّ عمل الصور أمر تخصّصي يختصّ بالنقّاشين، ومن البعيد أن يسأل السائل عن العمل الذي هو خارج عن ابتلاء نفسه، وليس في الرواية إشعار بأنّ السائل كان من النقّاشين.

[٢] صفة بعد صفة للفعل، أي الظاهر من سؤال الراوي أنّه يسأل عن حكم الفعل الذي هو محلّ ابتلاء العموم، وهو ليس بتصوير؛ لأنّه كما عرفت عمل تخصّصي يختصّ بالنقّاشين، بل هو عبارة عن الاقتناء ونحوه، فيكون السؤال عن حكمه والإمام عليه ﷺ أجاب عنه بعدم جواز اقتناء صورة الحيوان.

[٣] أي حكم الفعل الذي سئل عنه عبارة عن الاقتناء.

[٤] أي إيجاد الصورة أيضاً وإن كان من الأفعال التي يمكن أن يسأل عن حكمه، إلّا أنّه ليس فعلاً متعارفاً تعمّ به البلوى، بل عمل فنّي يختصّ بالنقّاش،

ألا ترى [١] أنّه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة ، أو عن العصير فأجاب بالإباحة انصرف [٢] الذهن إلى شربهما دون صنعتهما ، بل ما نحن [٣] فيه أوْلى بالانصراف لأنّ [٤] صنعة العصير والخمر يقع من كلّ أحد بخلاف صنعة التماثيل .

فالسؤال عن التماثيل في الصحيحة منصرف عن سؤال حكم إيجاد الصورة ؛ إذ الظاهر منه سؤال عن حكم فعل مفروغ وجوده ، وليس سؤالاً عن حكم إيجاد شيء .

[١] من هنا شرع بذكر شاهد على أنّ السؤال في الرواية يكون عن الفعل بعد وجوده ، وليس سؤالاً عن حكم إيجاده .

[٢] جواب الشرط ، أي السؤال عن الخمر منصرف إلى السؤال عن حكم الخمر بعد الفراغ من وجودها كحكم شربها وبيعها ، ولا يكون منصرفاً إلى السؤال عن حكم صنعة الخمر وإيجادها ، وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل .

[٣] أي السؤال عن التماثيل أوْلى بالانصراف إلى السؤال عن حكم اقتناء الصورة الذي يترتّب على وجودها من انصراف السؤال عن الخمر ، أو عن العصير إلى شربهما .

[٤] تعليل لبيان أولويّة انصراف السؤال عن التماثيل من انصراف السؤال عن الخمر ، أي إنّما قلنا بأولويّة السؤال عن حكم التماثيل من عملها ؛ لأنّ صنعة التماثيل أمر فنّي يختصّ بأهله ، ولا يتمكّن منها إلّا مهرة الفنّ ، فلا تعدّ من الأفعال المتعارفة بخلاف صنعة العصير والخمر ، فإنّه يتمكّن من صنعتهما الأشخاص العاديّون ، فلو كان السؤال في الثاني منصرفاً عن السؤال عن حكم صنعتها مع أنّها من الأفعال المتعارفة الصادرة من كلّ أحد يكون السؤال عن التماثيل منصرفاً عن إيجادها إلى السؤال عن حكم الأفعال

وبما [١] تقدّم من الحصر في قوله ﷺ في رواية «تحف العقول»: «إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً»[١].

المترتّبة عليه بالأولويّة القطعيّة.

[١] أي يمكن أن يستدلّ على حرمة اقتناء الصور بالحصر المستفاد من قوله: «**إنّما حرّم الله...**» في رواية «تحف العقول». وهذا **وجه ثالث** من الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري لحرمة اقتناء الصور المحرّمة. وتقريب الاستدلال به أنّ المستفاد من قوله: «**إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً**». أنّ الصناعة المحرّمة منحصرة بالصناعة التي يجيئ منها الفساد المحض، ولا يحرم من الصناعات إلّا ما ينحصر فوائدها في المحرّم، ولا يكون فيها شيء من وجوه الصلاح. هذا كبرى القضيّة.

وأمّا صغراها ـ وهي أنّ التصوير هل هو من الصناعات المحرّمة أم لا؟ ـ فقد عرفت أنّ الشيخ قد أثبت حرمته سابقاً والبحث عن حرمة الاقتناء متفرّع على ثبوت حرمة عمل التصوير، والمفروض ثبوت حرمة التصوير لذوات الأرواح.

والنتيجة تحصل هكذا: أنّ المستفاد من الحصر المذكور في الرواية أنّه لا يحرم من الصناعات إلّا ما يكون فيه الفساد محضاً، وقد ثبت في البحث السابق أنّ تصوير الحيوان حرام، فيعلم من ذلك أنّ تصوير الحيوان ممّا يجيئ منه الفساد محضاً ويحرم جميع التقلّب فيه، ومنه اقتناء الصورة، والانتفاع بها، والمعاملة عليها؛ إذ لو لم تكن هذه محرّمة لم يصدق عليها أنّها ممّا يجيئ منها الفساد محضاً.

---

(١) تحف العقول: ٣٣٥.

ولا يكون [١] منه وفيه شيء من وجوه الصلاح » إلى قوله: « يحرم جميع التقلّب فيه [٢] ، فإنّ ظاهره [٣] أنّ كلّ ما يحرم صنعته ، ومنها [٤] التصاوير يجيئ [٥] منها الفساد محضاً ، فيحرم جميع التقلّب فيه [٦] بمقتضى [٧]

---

[١] هذه الجملة عطف تفسيريّ للجملة السابقة ، أي « حرّم الله الصناعة التي لا يكون فيها شيء من وجوه الصلاح » ، فهي أيضاً دلّت على أنّ الصناعة المحرّمة منحصرة بالصناعة التي لا يترتّب عليها فائدة من المنافع المحلّلة .

[٢] وهذه الجملة ممّا يتمّ به الاستدلال ويكمّل الاستدلال كما ستعرف .

[٣] أي ظاهر الحصر المستفاد من قوله : « **إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً** » ، أنّ كلّ ما يحرم صنعته يجيئ منه الفساد محضاً ، ولا يحرم الصناعة التي لا يجيئ منها الفساد محضاً .

[٤] أي من الصناعات المحرّمة تصاوير الحيوانات ، وقد ثبتت حرمتها في المبحث السابق على الفرض .

[٥] خبر لقوله : «إنّ كلّ ما يحرم» ، أي كلّ مايحرم صنعته يجيئ منه الفساد محضاً .

[٦] أى يحرم جميع التصرّف فيما يجيئ منه الفساد .

وملخّص استدلاله هو : أنّ ظاهر قوله : « **إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً** » أنّ الصناعة المحرّمة كلّها يجيئ منها الفساد ، وكلّ ما يجيئ منه الفساد يحرم جميع التصرّفات والانتفاعات به ، وتصاوير الحيوانات حيث أنّها محرّمة على الفرض ـ كما تقدّم في مبحث سابق ـ يجيئ منها الفساد محضاً ، فيحرم جميع التقلّب فيها ، ومنه الاقتناء والبيع .

[٧] أي حرمة جميع التقلّب فيما يجيئ منه الفساد محضاً إنّما تكون بمقتضى ما ذكر في رواية « تحف العقول » ، وهو قوله عليه السلام : « **يحرم جميع التقلّب فيه** » بعد قوله عليه السلام : « **إنّما حرّم الله . . .** » .

ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة [١].

وبالنبويّ [٢]: «لا تدع صورة إلّا محوتها [٣]، ولا كلباً إلّا قتلته» (١).

بناءً [٤] على إرادة الكلب الهراش المؤذي الذي يحرم اقتناؤه، وما [٥] عن «قرب الإسناد» بسنده عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟

---

[١] بكسر الفاء وسكون القاف وفتح الراء، والمراد منها: قطعة من الكلام والفقرة من النثر كالبيت من الشعر.

[٢] أي يمكن أن يستدلّ على حرمة اقتناء الصور المحرّمة بالحديث النبويّ. وهذا وجه رابع من الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأنصارى على حرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[٣] بتقريب أنّ النهي ظاهر في الحرمة، فيدلّ النبويّ على وجوب محو الصورة ووجوب قتل الكلب، وهو كاشف عن مبغوضيّة اقتناء الصورة والكلب.

[٤] أي الاستدلال بهذه الرواية مبنيّ على أن يراد الكلب الهراش من قوله: **«ولا كلباً إلّا قتلته»**، وهو في الحقيقة جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ الكلب لا شبهة في عدم وجوب قتله، ووحدة السياق مانعة من دلالة قوله: **«لا تدع صورة إلّا محوتها»** على الحرمة، فغاية ما يستفاد منها الكراهة.

وأجاب عنه المصنّف بأنّ المراد منه الكلب المؤذي الذي يحرم اقتناؤه. إذن فالسياق مؤكّد للحمل على الحرمة لا أنّه مانع منه.

[٥] أي يمكن أن يستدلّ به لحرمة اقتناء الصور المحرّمة ما رواه عن قرب الإسناد. تقريب الاستدلال بها: أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم صلاحيّة اللعب

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨.

قال: لا »[١].

وبما [١] ورد في إنكار أنّ المعمول لسليمان ـعلى نبيّنا وآله وعليه السلام ـ هي تماثيل الرجال والنساء »[٢]، فإنّ الإنكار [٢] إنّما يرجع إلى

بالتماثيل، واللعب لا موضوعيّة له، بل ذكره من باب المثال، والمراد حرمة جميع التقلّبات والتصرّفات حتّى الاقتناء. وهذا **وجه خامس** من الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري لحرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[١] أي يمكن أن يستدلّ على حرمة اقتناء الصور بالرواية الواردة في الإنكار على السائل، حيث زعم أنّ المستفاد من الآية أنّ سليمان عليه السلام شاء من الجنّ صناعة تماثيل الرجال، وأنكر الإمام عليه السلام هذه النسبة إليه، وقال: « **لم يشأ تماثيل الرجال والنساء، بل شاء تماثيل الشجر** »، والإمام عليه السلام أنكر مشيّة سليمان للصور المعمولة، أي الصور المعمولة لسليمان لم تكن من تماثيل الرجال والنساء، فإنّها لا تليق بمنصب النبوّة. وعدم مشيته لها يكشف عن أنّ الصور المعمولة ـأي اقتناؤها ـ كانت حراماً. وهذا وجه سادس من الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري على حرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[٢] من هنا بيّن تقريب الاستدلال بالرواية الواردة في ذيل قوله تعالى: ﴿ **يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ** ﴾ التي أنكرت مشيّة سليمان تماثيل الرجال والنساء. وتوضيحه: أنّ الإنكار من الإمام عليه السلام لو رجع إلى أصل عمل التصوير، فتكون الرواية أجنبيّة عن الدلالة على حرمة اقتناء الصور، بل تكون دليلاً على حرمة عمل التصوير. وأمّا إذا رجع الانكار إلى مشيّة سليمان للصور

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤.

مشيّة سليمان للمعمول، كما هو [١] ظاهر الآية دون [٢] أصل العمل، فدلّ [٣] على كون مشيّه وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوّة.

وبمفهوم [٤] صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا بأس بأن يكون

المعمولة في الخارج، أي أنكر عليه السلام تعلّق مشيّة سليمان بالصور الموجودة بالخارج فهي دلّت على حرمة اقتناء الصور.

[١] أي يظهر من الآية أيضاً أنّ إنكار الإمام عليه السلام إنّما يرجع إلى مشيّة سليمان للمعمول.

وقال الشهيدي: «لعلّ وجه الظهور أنّ الضمير المحذوف ـ المنصوب على المفعوليّة لشاء ـ راجع إلى نفس الموصول قبله، وهو عبارة عن المعمول بقرينة كونه مفعولاً لقوله: ﴿يَعْمَلُونَ﴾، وليس هو إلّا نفس الصور الخارجيّة. ولا يمكن أن تكون عبارة عن أصل العمل الذي هو عبارة عن التصوير وإلّا يلزم تعلّق العمل بالعمل وهو غلط.

[٢] لا يرجع الإنكار إلى أصل عمل التصوير كي يدلّ على حرمة إيجاد الصورة.

[٣] أي بعد ما رجع الإنكار إلى مشيّة سليمان للمعمول دلّ إنكاره عليه السلام مشيّة سليمان للمعمول على أنّ مشيّة سليمان وجود التمثال واقتناءه من المنكرات...

[٤] أي يمكن أن يستدلّ بمفهوم صحيحة زرارة على حرمة اقتناء الصور المحرّمة. وهذا **وجه سابع** من الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري على حرمة الاقتناء.

تقريب الاستدلال به: أنّها دلّت بمفهومها على ثبوت البأس في التماثيل في البيوت إذا لم تغيّر رؤوسها. ولا يخفى أنّ الاستدلال بها على حرمة

التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها وترك ما سوى ذلك»(١) [١].

ورواية [٢] المثنّى عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام يكره الصور في البيوت»، بضميمة ما ورد في رواية أُخرى مرويّة في باب الربا: «أنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»(٢).

ورواية [٣] الحلبي المحكيّة عن «مكارم الأخلاق» عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أُهدي إليَّ طنفسة [٤] من الشام فيها تماثيل طائر،

اقتناء الصور مطلقاً مبنيّ على عدم خصوصيّة لكون التماثيل في البيوت.

[١] أي ما سوى الرؤوس من الأجساد لا مانع من إقتنائها في البيوت.

[٢] أي يمكن أن يستدلّ على حرمة اقتناء الصور المحرّمة برواية المثنّى. وهذا هو **الوجه الثامن** من الوجوه التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري على حرمة الاقتناء للصور المحرّمة.

تقريب الاستدلال بها: أن «**يكره**» في الرواية بمعنى «يحرم»، أي أنّ عليّاً عليه السلام يلتزم بحرمة الصور، وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «**إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال**»، فإنّ اقتناء الصور في البيوت لو كان حلالاً لما كان عليه السلام يكرهها، فمعنى كراهيّته عليه السلام للصور تحريمه عليه السلام لها.

[٣] أي يمكن أن يستدلّ على حرمة اقتناء الصور برواية الحلبيّ.

[٤] البساط والثوب والحصير من سعف عرضه ذراع. وعن الطريحي: «إنّه البساط الذي له خمل رقيق، وهي ما تجعل تحت الرحل على كتفي البعير». وعن بعض الحواشي: «أنّها بمعنى القطيفة».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام الصلاة، الحديث ٣.

فأمرت [١] به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر» هذا[(١)].

وفي الجميع [٢] نظر؛ أمّا الأوّل [٣] فلأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة وليس وجودها مبغوضاً حتّى يجب رفعه.

نعم [٤]، قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما أنّ حرمة

---

[١] أي أمرت بتغيير الطائر الموجود في طنفسة. تقريب الاستدلال بها: أنّ الإمام عليه السلام أمر بتغيير الصورة الموجودة في الطنفسة ـ التي أُهديت إليه ـ وجعلها كهيئة الشجر. فهو يدلّ على عدم رضائه عليه السلام بإبقاء الصورة عنده من دون تغيير فيها، وحرمة اقتنائها. فهذه تسعة وجوه يمكن أن يستدلّ بها على حرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[٢] أي في جميع الوجوه التسعة نظر.

[٣] أي أمّا الوجه الأوّل الذي استدلّ به شيخنا الأنصاري على حرمة الاقتناء، وهو أنّ الظاهر من أدلّة تحريم عمل الشيء مبغوضيّة وجود الشيء ابتداءً واستدامةً، فإذا حرم الإيجاد بدليل يحرم الوجود بقاءً أيضاً. فأجاب عنه شيخنا الأنصاري: «إنّ الذي يستفاد من أدلّة حرمة التصوير أنّ الحرام هو إيجاد الصورة، ولا يستفاد منه حرمة وجودها بقاء كي يجب إفناؤها ويحرم اقتناؤها».

وإن شئت فقل: لا ملازمة بين حرمة أصل إيجاد الصورة وبين حرمة حفظها بقاء، فيمكن أن يكون إيجادها حراماً واقتناؤها بعد الوجود جائزاً.

[٤] استدراك عمّا ذكره من أنّ حرمة إيجاد شيء حدوثاً لا تستلزم حرمة وجوده بقاءً.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٧.

إيجاد النجاسة في المسجد تستلزم مبغوضيّة وجودها فيه [١] المستلزم [٢] لوجوب رفعها. وأمّا الروايات [٣] فالصحيحة الأُولى [٤] غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء؛ لأنّ عمل الصور ممّا هو مركوز في الأذهان [٥] حتّى أنّ السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها [٦]؛ إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله.

وحاصل الاستدراك: أنّ الملازمة بين مبغوضيّة أصل إيجاد شيء وبين حرمة إبقائه قد تكون ثابتة، لكن لا تستفاد هي من أدلّة تحريم إيجاد شيء، بل يستفاد من سياق الدليل الأوّلي أو من القرينة الخارجيّة، كالملازمة بين حرمة تنجيس المسجد وبين حرمة إبقاء النجاسة فيه، فإنّها مستفادة من الدليل الخارجي.

[١] أي في المسجد؛ وهذه الملازمة بين حرمة تنجيس المسجد وبين مبغوضيّة بقاء النجاسة في المسجد تستفاد من الدليل الخاصّ الخارجي الدالّ على وجوب إزالة النجاسة من المسجد فوراً.

[٢] صفة لقوله: «مبغوضيّة وجودها»، والأنسب: «المستلزمة»، أي مبغوضيّة وجود النجاسة في المسجد مستلزمة لوجوب إزالتها عن المسجد.

[٣] أي أمّا الروايات التي قد ذكرناها لإثبات حرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[٤] وهي صحيحة محمّد بن مسلم.

[٥] أي كون عمل الصور مركوزاً في الأذهان يكون منشأ لأن يكون السؤال عن التماثيل منصرفاً إلى السؤال عن حكم عملها وإيجادها في الخارج.

[٦] إذ لا يحتمل حرمة اقتناء الصور ما لم يحرم عملها، فلا يسأل عن حكم الاقتناء إلّا بعد العلم بحرمة عملها فبحسب الطبع والفهم العرفي يكون السؤال أوّلاً عن حكم عمل الشيء، ثمّ عن حكم اقتنائه.

وأمّا الحصر [١] في رواية «تحف العقول»

---

[١] من هنا شرع في الجواب عن الاستدلال بالحصر المستفاد من رواية «تحف العقول»، وهو قوله عليه السلام: «**إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً**».

وملخّص الجواب: أنّ تماميّة الاستدلال به تتوقّف على أن يكون الحصر المستفاد من الرواية حصراً حقيقيّاً كي يدلّ على أنّ الصناعة المحرّمة منحصرة بالصناعة التي يجيئ منها الفساد المحض، ولا يكون فيها صلاح، ويحرم جميع التقلّب فيها، فإذا ثبت ذلك بمقتضى الحصر المستفاد من رواية «تحف العقول» يضاف إليه أنّ تصوير الحيوان حرام بمقتضى الأدلّة المتقدّمة، فبضميمة هذا إلى الحصر المذكور تكون النتيجة أنّ تصوير الحيوان يكون ممّا يجيئ منه الفساد المحض، أي لا يكون فيه فائدة محلّلة حتّى اقتناؤها؛ إذ لو كان اقتناؤها جائزاً لغرض من الأغراض فلا يجيئ منه الفساد المحض، وأيضاً تكون النتيجة أنّ الصورة المذكورة يحرم جميع التقلّب فيها الذي منه بيعها وشراؤها واقتناؤها إلّا أنّ المبنى فاسد؛ إذ الحصر المذكور ليس حصراً حقيقيّاً، بل حصر إضافي، وحمل الحصر على الإضافي حيث يحتاج إلى قرينة، ولذا قد تصدّى عليه السلام لبيان القرينة على كون الحصر إضافيّاً، وهو أنّه عليه السلام قبل الجملة الدالّة على الحصر قسّم الصناعات ـ بلحاظ ما يترتّب عليها من المنافع والغايات ـ إلى قسمين:

الأوّل: ما يكون فيه الصلاح والفساد معاً.

الثاني: ما يكون فيه الفساد المحض. فحصر الصناعة بالقسم الثاني من الصناعات الذي يحرم جميع منافعه دون القسم الأوّل الذي يشمل المنافع المحلّلة أيضاً، فالحصر إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين المذكورين، ولا يستفاد من هذا الحصر نفي قسم ثالث، وهو ما أن يكون الفساد

فهو [١] بقرينة الفقرة السابقة منه الواردة [٢] في تقسيم الصناعات إلى ما يترتّب عليه الحلال والحرام وما لا يترتّب عليه إلّا الحرام إضافي [٣] بالنسبة إلى هذين القسمين ، يعني لم يحرم من القسمين [٤] إلّا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتّب عليه إلّا الفساد.

المحض في عمله ، لا في إبقاء الموضوع . ويحتمل أن يكون التصوير من هذا القبيل .

والحاصل : بعد كون الحصر إضافيّاً أنّ ضميمة ما دلّ على حرمة التصوير إلى الحصر لا تدلّ على حرمة الاقتناء ؛ لأنّه يكون معنى الرواية على هذا هكذا : إنّما حرّم الله خصوص الصناعة التي لا يترتّب عليها إلّا الفساد ، ولم يحرّم الصناعة التي يترتّب عليها الصلاح والفساد معاً . وأمّا الصناعة التي يكون الفساد في عملها لا في إبقائها ، فتكون خارجة عن حصر الرواية .

[١] جواب « أمّا » ، وحيث إنّ حمل الحصر على الإضافي يحتاج إلى قرينة شرع ﷺ في ذكر قرينة على حمل الحصر على الإضافي .

وملخّصه : أنّ الحصر بقرينة الفقرة السابقة على الحصر المستفاد من قوله : « **إنّما حرّم الله الصناعة التي . . .** » .

[٢] أي الفقره السابقة على الحصر هي الفقرة التي دلّت على تقسيم الصناعات إلى قسمين : قسم يترتّب عليه الحلال والحرام ، وقسم آخر منها لا يترتّب عليه إلّا الحرام .

[٣] خبر لقوله : « فهو » ، أي الحصر المستفاد من الرواية حصر إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين .

[٤] قسم يترتّب عليه الصلاح والفساد معاً ، وقسم لا يترتّب عليه إلّا الفساد ، أي يستفاد من الحصر المذكور أنّ المحرّم من هذين القسمين هو الذي يحرم

نعم[١]، يمكن أن يقال: إنّ الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء

جميع منافعه، فالمحرّم منحصر بهذا القسم، وهذا الحصر لا يدلّ على حرمة إبقاء الصورة إلّا بعد إحراز انحصار الأقسام المتصوّرة للصناعة في القسمين المذكورين؛ إذ التصوير بعد ثبوت حرمته يدخل فيما يترتّب عليه الفساد المحض، وإلّا لدخل في القسم الذي يترتّب عليه الفساد والصلاح فلا يكون حراماً، وهو خلاف الفرض، إلّا أنّ الكلام كلّ الكلام في إحراز انحصار الأقسام المتصوّرة للصناعة في القسمين المذكورين؛ وذلك لأنّ المقسم في القسمين المذكورين هو الصناعة بعد وجودها يعني المصنوع، وذلك يفهم من الرواية بتناسب الحكم والموضوع؛ إذ ما يترتّب عليه الحلال والحرام وما يجيئ منه الفساد هي الصناعة بعد وجودها.

والحاصل: أنّ التي تشتمل على الفساد والمنافع المحرّمة المحضة هي الصناعة بعد وجودها كالخمر، وكذا التي تشتمل على الصلاح والفساد هي الصناعة بعد وجودها. وأمّا الصناعة بالمعنى المصدري فإمّا مشتملة على الفساد المحض، وإمّا على الصلاح المحض. وأمّا المشتملة على الصلاح الكامل والفساد الكامل فلا معنى لها إذن، فيمكن تصوير قسم ثالث غير القسمين المذكورين لا تشمله هذه الرواية، وهو ما يترتّب الفساد على عمل الصناعة، ولكن لا يترتّب عليه ذلك بعد وجودها، فيمكن أن يكون التصوير من هذا القبيل بأن يكون إيجاده ممّا يجيئ منه الفساد المحض دون إبقائه.

[١] استدراك عمّا ذكره من أنّ الحصر المذكور في قوله: «**إنّما حرّم الله الصناعة ...**» حصر إضافي.

وملخّص الاستدراك: أنّ كلمة «إنّما» مضافاً إلى أنّها واردة في مقام بيان الحصر واردة في مقام بيان التعليل لحلّيّة الصناعة في القسم الأوّل، وحرمتها

الضابطة للفرق بين الصنائع، لا [١] لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

وأمّا النبويّ [٢]

في القسم الثاني، وفي مقام إعطاء الضابطة الكلّيّة في تمييز الصنائع المحلّلة عن المحرّمة، ومقتضى دوران المعلول مدار العلّة وجوداً وعدماً استكشاف دخول الصناعة المحرّمة كالتصوير ـ مثلاً ـ فيما لا يترتّب عليه الفساد المحض كشفاً إنّياً، فيدلّ على عدم وجود قسم آخر وراءهما، وإلّا لاختلّ معنى التعليل؛ إذ المفروض أنّ الاستدلال ليس بمفهوم الحصر كي يقال إنّه إضافي، بل يكون بالتعليل وبيان أنّ كلّ ما كان فيه صلاح وفساد فهو علّة لحلّيّة الصناعة، أي علّة حلّيّة الصناعة وجود الصلاح والفساد في شيء وعلّة حرمة الصناعة وجود الفساد المحض فيه.

إذن فالضابطة لحلّيّة الصناعة وجود الصلاح والفساد وكلّ صناعة كانت من هذا القبيل فهي حلال، وضابطة حرمتها وجود الفساد المحض فيها، وكلّ ما كان من هذا القبيل فهو حرام، وعلى هذا يصحّ الاستدلال غايته بالتعليل المستفاد من قوله: «**إنّما**...» لا بالحصر.

[١] أي ليس الحصر في الرواية لبيان حرمة القسم الثاني من القسمين، وهو ما يكون فيه الفساد المحض فقط كي يقال إنّ الحصر إضافي، ولا يدلّ على نفي وجود قسم ثالث في المقام.

[٢] هذا جواب عن الاستدلال على حرمة اقتناء الصور المحرّمة بالنبويّ، وهو قوله ﷺ: «**لا تدع صورة إلّا محوتها**».

وملخّص الجواب عنه: أنّ النهي الوارد في الحديث المذكور ظاهر في الكراهة بقرينة قوله ﷺ: «**ولا كلباً إلّا قتلته**» حيث أنّ قتل الكلاب مكروه، فيكون قوله: «**لا تدع**» أيضاً ظاهراً في الكراهة، وذلك بوحدة السياق.

فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدلّ عليه [١] عموم الأمر بقتل الكلاب، وقوله [٢] في بعض هذه الروايات [٣]: «ولا قبراً [٤] إلّا سوّيته».

وأمّا رواية [٥] عليّ بن جعفر، فلا تدلّ إلّا على كراهة اللعب بالصورة، ولا نمنعها [٦]،

---

[١] أي يدلّ عموم الأمر بقتل الكلاب على أنّ سياق النبويّ ظاهر في الكراهة، لأنّه لا شبهة في أنّ عموم الأمر بقتل الكلاب كقوله: «**ولا كلباً إلّا قتلته**» ظاهر في الكراهة وذلك لوضوح عدم وجوب قتل مطلق الكلاب، فيكون ظهور عموم الأمر بقتل الكلاب دليلاً وقرينة على ظهور النهي في قوله: «**لا تدع**» في الكراهة.

[٢] وهذه قرينة ثانية على حمل النبويّ على الكراهة، وجواب عن الوجه الرابع من الوجوه التي استدلّ بها على حرمة الاقتناء، أي كما يدلّ على كون سياق النبويّ ظاهراً في الكراهة قوله في بعض الروايات.

[٣] أي في بعض الروايات الواردة في محو الصور والتماثيل. وهو إشارة إلى بعض الروايات المصدّرة بقوله: «**لا تدع صورة إلّا محوتها، ولا كلباً إلّا قتلته، ولا قبراً إلّا سوّيته**». بتقريب: أنّ تسوية القبور ليست من الواجبات.

غاية ما يقال: إنّ عدم تسوية القبور مكروه، كما أنّ حفظ الكلب وعدم قتله مكروه، فلا تدلّ الرواية على حرمة الاقتناء بهاتين القرينتين، بل تدلّ على كراهته، وذلك كلّه بمقتضى وحدة السياق.

[٤] مقول لقوله عليه السلام.

[٥] وهذا جواب عن الوجه الخامس من الوجوه التي استدلّ بها على حرمة اقتناء الصور المحرّمة.

[٦] أي نحن لا نمنع كراهة اللعب بالصورة، إلّا أنّ كراهة اللعب بالصورة أو حرمته

بل ولا الحرمة [١] إذا كان اللعب على وجه اللهو. وأمّا تفسير [٢] الآية فظاهره [٣] رجوع الإنكار إلى مشيّة سليمان ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ لعملهم [٤] بمعنى [٥] إذنه فيه أو إلى تقريره لهم في العمل.

أمر، واقتناءها أمر آخر، فالرواية إنّما دلّت على الأوّل وأجنبيّة عن الثاني الذي هو محلّ الكلام.

[١] أي لا نمنع دلالة رواية عليّ بن جعفر على حرمة اللعب بالصورة إذا كان اللعب على وجه اللهو، إلّا أنّ حرمة اللعب ليست محلّ بحثنا، وإنّما محلّه حرمة الاقتناء وحرمة اللعب أجنبيّة عن حرمة الاقتناء.

[٢] هذا جواب عن الوجه السادس من الوجوه التي استدلّ بها على حرمة الاقتناء.

[٣] أي ظاهر تفسير الإمام عليه السلام للآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ**﴾ بقوله: «**والله ما هي تماثيل الرجال والنساء**». إنّ إنكاره عليه السلام يرجع إلى مشيّة سليمان لعمل الصور المحرّمة وإيجادها ولا يكون راجعاً إلى اقتناء الصور المعمولة أيضاً فيكون تفسير الإمام عليه السلام للآية أجنبيّاً عن المقام.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «الإنكار».

[٥] وهو جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال: أنّ المشيئة حيث أنها من الأمور غير الاختياريّة، فإنّ تعلّقها بالتماثيل الحيوانيّة لم يكن قبيحاً منكراً منافياً لمنصب النبوّة حتّى ينكره الإمام، ويفسّر بأنّها تلعّقت بتماثيل الشجر.

وأمّا الجواب: فهو أنّ المشيئة التي يكون الإنسان مضطرّاً إليها، ولا تكون أمراً اختياريّاً إنّما هي بمعنى الحبّ، ولكن المراد منها إذنه عليه السلام للجنّ في عمل التصوير أو تقريره للجنّ في عمل تصاوير، وهما أمران اختياران لا يليقان بمنصب النبوّة، ولذا أنكر الإمام عليه السلام إذن سليمان أو تقريره لعمل تصاوير

وأمّا الصحيحة [١] فالبأس فيها محمول على الكراهة [٢]؛ لأجل الصلاة أو مطلقاً [٣]. مع دلالته [٤] على جواز الاقتناء وعدم وجوب المحو، وأمّا ما ورد [٥] من أنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال،

الرجال، وقال: «إنّ متعلّق المشيئة كان تماثيل الشجر».

[١] أي أمّا صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «**لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها**»، فلا يمكن التمسّك بمفهومها على حرمة الاقتناء؛ إذ مفهومها أنّها إذا لم تغيّر رؤوسها ففيه بأس، فالبأس في هذه الصحيحة معناها الكراهة، فتدلّ على كراهة الاقتناء، لا على حرمته.

وهذا جواب عن الوجه السابع من الوجوه التي استدلّ بها على حرمة الاقتناء.

[٢] لأنّ البأس ليس ظاهراً في الحرمة، بل هو أعمّ منها ومن الكراهة. وقد أُريد منه الكراهة في المقام، فيكون معنى الرواية أنّه يكره اقتناء الصور في البيت، وهذه الكراهة إنّما تكون لأجل أنّ الصلاة تكره في البيت الذي فيه صور الحيوان.

[٣] سواء كان حال الصلاة أم لا، فإنّ التماثيل في البيوت مكروهة حتّى في غير حال الصلاة. إذن فهذه الرواية لا تدلّ على حرمة الاقتناء.

[٤] هذه قرينة ثانية على حمل البأس على الكراهة، أي لفظ البأس في قوله: «**لا بأس بأن يكون التماثيل في البيت**» يدلّ على جواز الاقتناء، وعدم وجوب المحو. إذن فقوله: «**ففيه بأس**»، أي منع مع الجواز، وهو معنى الكراهة.

[٥] أي ما ورد في رواية المثنّى من أنّ عليّاً عليه السلام كره الصورة في البيوت مع ضميمة قوله عليه السلام: «**إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال**»، وهذا جواب عن الوجه الثامن من الوجوه التي استدلّ بها على حرمة الاقتناء. بتقريب: أنّ عليّاً كان يكره

فمحمول [١] على المباح المتساوي طرفاه؛ لأنّه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً. وأمّا رواية الحلبي [٢] فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً.

الصورة، أي يقول بالحرمة؛ لأنّها لو كانت حلالاً لم يكن عليه السلام يكره الحلال.

[١] وهو جواب «أمّا». وملخّص الجواب: أنّ الحلال في قوله عليه السلام: «**لم يكن يكره الحلال**» ليس معناه أنّه لم يكره المكروه كي يكون قرينة على أنّ المراد من قوله: «إنّ عليّاً يكره الصورة» أنّه يقول بحرمتها، بل المراد من قوله إنّه عليه السلام لم يكره الحلال هو أنّه لم يكره المباح.

إذن فتبقى الكراهة في الرواية الأُولى على ما هي من معناها اللغوي، وهو أعمّ من الحرمة والكراهة المصطلحة. إذن فلا دلالة فيها على حرمة اقتناء الصور.

[٢] هذا جواب عن الوجه التاسع الذي استدلّ به على حرمة اقتناء الصور، وهي عبارة عن رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**أُهديت إليَّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه**». بتقريب: أنّ أمر الإمام عليه السلام بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر يدلّ على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها.

وملخّص جوابه عنه: أنّ الإمام عليه السلام يحكي عن فعله بقوله: «**فأمرت به**»، ومن الواضح أنّ فعله عليه السلام لا يدلّ على الوجوب.

إن قلت: قد قرّر في الأُصول أنّ مادّة أمر، أي الألف والميم والراء ظاهرة في الوجوب. وإنّما الكلام في صيغة الأمر.

قلت: نعم ذاك تامّ في لفظ الأمر الصادر عنه عليه السلام لا ما إذا كان حاكياً للأمر الذي صدر منه، وحكاية فعل لا تدلّ على الوجوب، سواء كانت حكاية فعل نفسه، أو فعل غيره.

ولو سلّم [١] الظهور في الجميع فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر، مثل [٢] صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «ربّما قمت أُصلّي وبين يدي الوسادة [٣] فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوباً [٤]»(١).

ورواية [٥] عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع، أيصلّى فيه؟ قال: لا بأس»(٢).

---

[١] أي لو أغمضنا عمّا ذكرنا من عدم دلالة الوجوه التسعة على حرمة الاقتناء، وسلّمنا ظهورها في حرمته، إلّا أنّها معارضة بالروايات الدالّة على جواز الاقتناء التي هي أظهر دلالة من الروايات المانعة، وأكثر عدداً منها، ومقتضى الجمع بينهما حمل الأخبار الناهية عن اقتناء الصور على الكراهة.

[٢] هذه الصحيحة من الروايات الدالّة على جواز الاقتناء.

[٣] مثلّثة الواو، المخدّة.

[٤] تقريب الاستدلال بها على الجواز: أنّ الوسادة التي كانت فيها تماثيل طير كانت موجودة في بيت الإمام عليه السلام، وكونها موجودة في بيته عليه السلام صريح في جواز الاقتناء، ولذا تكون هذه الصحيحة أظهر دلالة على الجواز من الروايات الناهية؛ إذ هي قابلة للحمل على الكراهة وصرفها عن ظهور النهي، وأمّا هذه الصحيحة فهي صريحة في الجواز بحيث لا يمكن حملها على غيره حتّى الكراهة؛ إذ هو عليه السلام لا يقدم على استمرار الكراهة قطعاً.

[٥] هذه رواية ثانية هي أظهر دلالة على جواز الاقتناء من الأخبار الناهية، ووجه الأظهريّة هي أنّ دلالة هذه الرواية على جواز إبقاء خاتم يكون فيه الصورة أمر

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٣.

وعنه عليه السلام عن أخيه: «عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث [١] به أهل البيت هل يصلّى فيه ؟ قال: لا حتّى يقطع رأسه ويفسد »(١).

ورواية [٢] أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل ؟ قال: لا بأس به يكون في البيت.

قلت: التماثيل [٣] ؟ قال: كلّ شيء يوطأ فلا بأس به ».

وسياق [٤] السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز

مفروغ عنه، وإنّما السؤال عن جواز الصلاة مع الخاتم المذكور وعدمه.

[١] أي يلعب الصبيان من أهل البيت بصورة السمكة. وهذه رواية ثالثة دالّة على جواز الاقتناء، وهي أظهر دلالة على الجواز من الأخبار الناهية. وجه الأظهريّة هو أنّ أصل إبقاء الصورة أمر واضح، وجوازه أمر مفروغ عنه عند السائل، وإنّما يسأل عن جواز الصلاة في بيت فيه صورة سمكة.

[٢] وهذه رواية رابعة هي أظهر دلالة على جواز الاقتناء.

[٣] الظاهر أنّه استفهام إنكاري، حيث تعجّب السائل من قول الإمام عليه السلام حيث قال: «لا بأس بإبقاء بساط فيه تماثيل، وسئل أنّه كيف يكون هذا مع أنّه إبقاء للتماثيل، وأجاب الإمام عليه السلام: **«كلّ شيء يوطأ ويفترش تحت الأقدام فلا بأس به، وإن كان المفترش من التماثيل »**.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال: أنّ هذه الرواية تدلّ على جواز اقتناء الصور التي يكون عملها جائزاً كصور غير ذات الأرواح، وهو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ نحن نبحث عن جواز اقتناء صور ذوات الأرواح التي لا يجوز عملها على الفرض، والقرينة على ماذكرنا قول السائل: « سألت أبا عبدالله عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٢.

عمله كما لا يخفى.

ورواية أُخرى لأبي بصير [١]، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنّا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها ؟

قال: لا بأس منها بما يبسط ويفترش ويوطأ، وإنّما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير» [٢].

عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل»، ومن الواضح أنّ الوسادة والبساط لا تكون فيهما صور ذوات الأرواح بحسب العادة والمتعارف.

وملخّص جواب شيخنا الأنصاري عنه: هو أنّ الحكم المستفاد من الرواية ـ وهو جواز الاقتناء ـ لا يختصّ باقتناء الصور التي يجوز عملها وإيجادها، بل يعمّ الحكم ما يجوز عمله وما لا يجوز عمله، وذلك لأمرين: أحدهما: سياق سؤال السائل، حيث قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل»، فإنّ الظاهر من السؤال أنّه سؤال عن حكم مطلق التماثيل الموجودة في الوسادة والبساط، سواء كانت من تماثيل ذوي الأرواح أو غيرها. وحمل إطلاق السؤال على خصوص غير ذوات الأرواح لا وجه له.

ثانيهما: عموم الجواب، حيث قال: «**كلّ شيء يوطأ فلا بأس به**»، فإنّ الظاهر من هذا الجواب أنّه يحكم بجواز اقتناء كلّ تمثال يوطأ تحت الأقدام، ولا يلصق بالجدران لأجل العبادة والتعظيم، سواء كان من ذوات الأرواح أو غيرها.

[١] وهذه الرواية خامسة الروايات التي هي أظهر دلالة على جواز الاقتناء من الأخبار الدالّة على حرمة اقتناء الصور.

[٢] أمّا أظهريّة هذه الرواية، فإنّ قوله: «**لا بأس منها بما يبسط...**» صريح في الجواز، والذي هو صريح يكون أظهر من الذي هو ظاهر في شيء.

وعن «قرب الإسناد» [١] عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن رجل كان في بيته تماثيل، أو في ستر ولم يعلم بها، وهو يصلّي في ذلك البيت، ثمّ [٢] علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شيء [٣]، فإذا علم فلينزع الستر وليكسر رؤوس التماثيل»(١)، فإنّ ظاهره [٤] أنّ الأمر بالكسر لأجل كون البيت ممّا يصلّى فيه.

---

[١] وهذه رواية سادسة هي أظهر دلالة على جواز اقتناء الصور من الروايات الناهية عنه. وأمّا وجه الأظهريّة، فإنّ الإمام عليه السلام أمر المصلّي بنزع الستر عن محلّه وهو ما يعلّق على الباب والجدران للمحافظة ويسمّونه بالفارسي «پرده»، وبكسر رؤوس التماثيل بعد علم المصلّي بوجود الستر والتماثيل في محلّ الصلاة، ولم يأمره بتغيير ما على الستر، فلو كان الاقتناء حراماً لأمر بإعدام ما في الستر من التمثال ولم يكتف بنزعه.

[٢] أي بعد ما صلّى علم التمثال الموجود في البيت أو الستر.

[٣] أي ليس على المصلّي شيء من إعادة الصلاة إذا علم بوجود التمثال في البيت أو الستر في الوقت وقضائها إذا علم به بعد الوقت.

[٤] أي ظاهر ما روي عن «قرب الإسناد» أنّ أمره عليه السلام بكسر رؤوس التماثيل إنّما هو لأجل أنّ البيت ممّا يصلّى فيه ولا يجوز الصلاة في بيت فيه تماثيل، ولا يدلّ على محوها وعدم جواز اقتنائها، وهو في الحقيقة جواب عن إشكال مقدّر.

وملخّص الإشكال: هو أنّ الأمر بالكسر ـ بقوله: «**وليكسر رؤوس التماثيل**» ـ إنّما يدلّ على وجوب محو الصورة تكليفاً، وهو يدلّ على وجوب كسر

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢٠.

ولذلك [١] لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر، واكتفى بنزعه. ومنه [٢] يظهر أنّ ثبوت البأس [٣] في صحيحة زرارة السابقة مع عدم تغيير الرؤوس إنّما هو لأجل الصلاة.

رؤوس التماثيل مطلقاً حتّى ما في الستر أيضاً، وإنّما أمر بنزع الستر؛ لكونه مقدّمة للتغيير فيه.

وملخّص الجواب عنه: أنّ الأمر بالكسر في الرواية ليس باعتبار وجوب محو الصورة، وإلّا لم يكن وجه للتفرقة بين الصورة في البيت وبين الصورة في الستر بالأمر بالكسر في الأوّل، وبالنزع في الثاني، بل كان الواجب إزالة الصورة حتّى التي كانت في الستر، بل ظاهر الخبر المرويّ عن «قرب الإسناد» أنّ أمره بكسر التماثيل لأجل رعاية الصلاة بأن لا يصلّي في بيت فيه تماثيل، ولذا لو كان البيت ممّا لا يصلّى فيه لم يكن كسر رؤوس التماثيل واجباً.

[١] أي لأجل أنّ أمره عليه السلام بكسر رؤوس التماثيل إنّما هو لأجل أنّ البيت كان ممّا يصلّى فيه، ولم يكن الغرض منه محو التماثيل، لم يأمر عليه السلام بتغيير التمثال الموجود في الستر، واكتفى بنزعه من البيت الذي يصلّى فيه، ولو كان اقتناؤه حراماً لأمر بإفناء الصورة الموجودة فيه، ولم يكتف بنزع الستر من محلّه، ووضعه في مكان لا يصلّى فيه.

[٢] أي ممّا ذكرنا في هذه الرواية من أنّ أمره عليه السلام بكسر رؤوس التماثيل كان لأجل كون البيت ممّا يصلّى فيه، ولذا لم يأمر بتغيير رؤوس التماثيل في الستر.

[٣] المستفاد من مفهوم صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، حيث قال: «**لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها**»، حيث يستفاد من مفهومها ثبوت البأس مع عدم تغيير رؤوسها.

وكيف ما كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل ـ إلّا إذا غيّرت، أو كانت بعين واحدة، أو اُلقي عليها الثوب ـ جواز [١] اتّخاذها وعمومها [٢] يشمل المجسّمة وغيرها.

وقد ظهر ممّا ذكرنا في الرواية السابقة أنّ ثبوت البأس في التماثيل في البيوت إذا لم تتغيّر رؤوسها ليس لأجل أنّ محوها واجب وإبقاءها حرام، بل أنّ ثبوت البأس في التماثيل في البيوت إذا لم تغيّر رؤوسها لأجل أنّ البيوت ممّا يصلّى فيه، فيكون عدم جواز الإبقاء لا لكونه مبغوضاً في حدّ نفسه، بل لأجل رعاية الصلاة بأنّها لا تناسب أن تقع في بيت فيه تماثيل.

[١] خبر لقوله: «فالمستفاد»، أي المستفاد من الأخبار الدالّة على كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل ما لم تتغيّر جواز حفظ التماثيل؛ إذ المستفاد منها أنّ الصلاة فيها مكروهة بحيث لو لم تصل فيها فلا يكون إبقاؤها مكروهاً فضلاً عن الحرمة، وكذا يستفاد ذلك من الأخبار الدالّة على كراهة الصلاة في البيت الذي فيه تماثيل لم تكن بعين واحدة، وكذا يستفاد ذلك من الأخبار الدالّة على كراهة الصلاة في البيت فيه تماثيل لم يلق عليها الثوب، وأمّا إذا غيّرت التماثيل، أو كانت بعين واحدة، أو ألقى عليها الثوب، فلا كراهة حتّى للصلاة فيه فضلاً عن حرمة إبقائها.

فتلخّص: أنّ المستفاد من جميع هذه الأخبار جواز إبقاء التماثيل.

[٢] أي عموم الأخبار الواردة في كراهة الصلاة في البيوت التي فيها التصاوير الدالّة على جواز اقتناء الصور والتماثيل في البيوت يشمل المجسّمة وغيرها، فيستفاد منها جواز اقتناء تماثيل ذوات الأرواح، سواء كانت مجسّمة أم لا، مع كراهة فيه.

ويؤيّد الكراهة [١]: الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة، مثل: ما روي عنهم عليهم السلام مستفيضاً عن جبرئيل على نبيّنا وآله وعليه السلام: «أنّا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب»(١).

وفي بعض الأخبار(٢) إضافة [٢] الجنب إليها، والله العالم بأحكامه.

---

[١] مفعول لقوله: «ويؤيّد»، وقوله «الجمع» فاعل لقوله: «يؤيّد»، أي يؤيّد ما ذكرنا من دلالة الأخبار على كراهة اقتناء الصور والتماثيل في البيوت لا على حرمته الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة، فالجمع بين هذه الأُمور يدلّ على وحدة حكمها. وتوضيح كون الجمع المذكور وجهاً لتأييد القول بالكراهة هو أنّه ذكر اقتناء الصور في سياق اقتناء الإناء المجتمع فيه البول واقتناء الكلب، ولا شبهة في أنّ اقتناء الإناء المجتمع فيه البول، واقتناء الكلب أمران مكروهان، فيكون اقتناء الصور أيضاً أمراً مكروهاً.

[٢] أي أُضيف في بعض الأخبار إلى هذه الثلاثة ـ وهي كراهة اقتناء الكلب والبول والتماثيل في البيوت ـ الجنابة، أي أنّ جبرائيل عليه السلام لا يدخل بيتاً فيه كلب أو إناء جمع فيه بول أو الصور والتماثيل أو الذي يكون فيه جنب.

«التحقيق»

في جواز اقتناء الصور والتماثيل بعد الفراغ عن حرمة إيجادهما، وأمّا بناءً على

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب كراهة الصلاة، الحديث ٦.

• • • • • • • • • • • • •

جوازه فلا يصل المجال إلى هذا البحث ؛ إذ لا شبهة في جواز اقتناء الصور التي يجوز إيجادها ، ونذكر ما استدلّ به على حرمة الاقتناء ، ونبيّن ما هو المختار عندنا. وهي تسعة وجوه كما ذكرها شيخنا الأنصاري ، ثمّ أجاب عن كلّ واحد منها.

الوجه الأوّل: ما ذكره شيخنا الأنصارى من أنّ النهي وإن تعلّق بإيجاد التصوير ، إلّا إنّه إذا حرم الإيجاد حرم الوجود ، والدليل على حرمة شيء حدوثاً دليل على حرمة إبقائه أيضاً ؛ إذ الوجود والإيجاد في الحقيقة شيء واحد ، وإنّما يختلفان بالاعتبار ، فإنّ الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد ، وبالنسبة إلى القابل وجود ، فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري بما قد عرفته من توضيح المتن ، وملخّصه : أنّ الظاهر من أدلّة حرمة التصوير حرمة عمله ، وأمّا إبقاؤه فلا يستفاد من الدليل حرمته. نعم ، قد يفهم الملازمة بين حرمة الإيجاد وحرمة البقاء من الدليل الخاصّ ، ومن القرينة الخارجيّة فهو أمر آخر ، وهذا المقدار من الجواب ناقص بعد تماميّة دعوى أنّ الإيجاد والوجود أمر واحد حقيقة.

ولذا قد بيّن نفس الجواب الأُستاذ الأعظم ببيان أوضح من بيان الشيخ ، وهو أنّ حرمة الإيجاد وإن كانت ملازمة لحرمة الوجود ، إلّا أنّ الكلام ليس في الوجود الأوّلي الذي هو عين الإيجاد أو لازمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ولا ملازمة بين حرمة الإيجاد والوجود بهذا المعنى الذي ذكرناه ، ولذا قد يكون الإيجاد حراماً والإبقاء واجباً ، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب ، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه.

أضف إليه : أنّ الملازمة بين حرمة الإحداث وحرمة الإبقاء لو كانت ثابتة ، فإنّما تثبت بالنسبة إلى الفاعل فقط ، فيجب عليه إعدامه لا على الآخرين ،

• • • • • • • • • • • • •

والحال أنّ المدّعى وجوب إتلافه على الكلّ.

الوجه الثاني: أيضاً ما ذكره شيخنا الأنصاري، وأشار إليه بقوله: «وبما تقدّم من الحصر في قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «**إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً، ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح**». بتقريب: أنّ المستفاد منها أنّ الحرام منحصر بالصناعة التي يجيئ منها الفساد المحض، وإذا حرم تصوير ذوات الأرواح، كما هو المفروض بمقتضى الأدلّة المتقدّمة الدالّة على حرمة التصوير، فيكون هو ممّا يجيئ منه الفساد المحض؛ إذ لو كان الاقتناء جائزاً لم يجيئ منه الفساد المحض، فلا يكون عمل التصوير حراماً، وهو خلاف المفروض.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري بأنّ الاستدلال بهذه الرواية متوقّف على أن يكون الحصر حقيقيّاً، وليس الأمر كذلك، فإنّ الحصر إضافي، إلّا أنّه رجع عن هذا الجواب. وقال: حمل الحصر على الإضافي لا يناسب ورود الحصر في بيان ضابط الحلال والحرام من المعاملات». وهذا الجواب متين.

أضف إليه: ما تقدّم من أنّ رواية «تحف العقول» ضعيفة السند، وأنّ عمل التصاوير لا يلزم منه الفساد المحض، فلا تكون مصداقاً للكبرى المذكورة في الرواية.

الوجه الثالث: قوله صلى الله عليه وآله: «**لا تدع صورة إلّا محوتها، ولا قبراً إلّا سوّيته، ولا كلباً إلّا قتلته**»[1].

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري: أنّ الأمر بالمحو يحمل على الاستحباب،

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٧.

• • • • • • • • • • • • •

أو النهي عن إبقاء الصورة يحمل على الكراهة ، وذلك بقرينة وقوعه في سياق الأمر بتسوية القبور وقتل الكلاب بعد وضوح عدم وجوب تسوية القبور وقتل الكلاب ، إلّا أنّه قد مرّ منّا أنّ مجرّد وحدة السياق لا يصلح للقرينيّة الموجبة لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب .

وفي بعض كلمات بعض الأعاظم أنّ الصور التي أمره ﷺ بمحوها كانت صور الهياكل والأصنام ، إلّا أنّه خلاف ظاهر الرواية ، وما ذكره من الأمور الاستحسانيّة لا تصلح لأن تكون مقيّدة للإطلاق .

والعمدة أن يقال : إنّ الرواية ضعيفة السند . هذا **أوّلاً** .

وثانياً : أنّ الحكم المذكور وارد في تصاوير المدينة وقبورها وكلابها ، فلعلّ تصاويرها كانت أصناماً وكلابها مؤذيات وقبورها مسنّمات .

إن قلت : قد أنكرت حمل التصاوير على صور الهياكل والأصنام ، وهذا كرّ إلى ما فررت منه .

قلت : أنكرنا حمل المطلقات على الفرد المذكور بعد انعقاد الإطلاق لها ، وفي المقام أنكرنا الإطلاق من أصله لكون القضيّة خارجيّة ، وكم فرق بينهما .

الوجه الرابع : ما دلّ على عدم صلاحيّة اللعب بالتماثيل .

وأشار إليه شيخنا الأنصاري بقوله : وما عن « قرب الإسناد » بسنده عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام : « قال سألته عن التماثيل هل يصلح أن يُلعب بها ؟

قال : **لا** »[١] ، وهذه الرواية ضعيفة بعبدالله بن الحسن .

وبهذا المضمون مرفوعة المثنّى ، حيث قال : « **التماثيل لا يصلح أن يُلعب**

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١٠ .

. . . .

بها »[1] ، وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند .

نعم ، ما رواه في « المحاسن » عن موسى بن قاسم ، عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه‌السلام : « أنّه سأل أباه عن التماثيل ؟

فقال : **لا يصلح أن يُلعب بها** » موثّق .

وممّا ذكرنا ظهر ما كلام الأُستاذ الأعظم قدس‌سره ، حيث قال : « إنّ ما دلّت على عدم صلاحيّة اللعب بالتماثيل ضعيفة السند » . وجه الظهور ما عرفت من أنّ الرواية موثّقة بطريق « المحاسن » .

وأيضاً ممّا ذكرنا ظهر ما في كلام سيّدنا الأُستاذ حيث قال : « إنّ الحديثين ضعيفان سنداً ، ومقصوده ما رواه قرب الإسناد بسنده عن عليّ بن جعفر ومرفوعة المثنّى ، إلّا أنّ هنا طريقاً ثالثاً ، وهو ما رواه المحاسن ، إلّا أنّها مخدوشة دلالة بوجوه :

منها : أنّ قوله : « **لا يصلح** » ظاهر في الأعمّ من الحرمة ، فلا يدلّ عليها .

ومنها : أنّ اللعب بالصور منصرف إلى الصور التي يلعب بها في استعمال الشطرنج ، وليس ظاهراً في مطلق الصور ، وذلك بقرينة لفظ اللعب .

ومنها : أنّ الرواية دلّت على حرمة اللعب ، ولا ملازمة بينها وبين حرمة الاقتناء .

الوجه الخامس : صحيحة البقباق .

وأشار إليه شيخنا الأنصاري بقوله : « وبما ورد في إنكار أنّ المعمول لسليمان ... الواردة في تفسير قوله تعالى : ﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ**﴾[2] حيث قال : **والله ما هي تماثيل الرجال والنساء** ، بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ الإمام عليه‌السلام أنكر مشيئة سليمان تماثيل الرجال والنساء ، فتكون دالّة على مبغوضيّة اقتناء تماثيل

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن ، الحديث ١٥ .

(٢) سبأ ٣٤ : ١٣ .

• • • • • • • • • • • • •

الرجال والنساء.

أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما ذكره الشيخ من أنّ إنكار الإمام عليه السلام يرجع إلى إنكار سليمان لعملهم الصور، ولا يرجع إلى اقتنائها كي يدلّ على حرمة الاقتناء.

أقول: ولا أقل من احتماله، فيكون النتيجة إجمال الرواية، إلّا أن يقال بالإطلاق والشمول لكليهما.

الثاني: ما ذكره الأُستاذ الأعظم من رجوع إنكار الإمام إلى كون التصاوير المعمولة لسليمان عليه السلام تصاوير الرجال والنساء. إذن فلا يكون الإنكار راجعاً إلى عملهم، بل يكون راجعاً إلى الاقتناء، إلّا أنّ إنكاره عليه السلام لا يدلّ على الحرمة حتّى لو رجع إلى عملهم، فضلاً عن الدلالة على حرمة المعمول والاقتناء؛ لأنّ عمل تصاوير النساء والرجال من الأُمور اللاهية غير اللائقة بمنصب الأعاظم والمراجع من العلماء، فضلاً عن مقام النبوّة، فإنّ النبيّ عليه السلام لا بدّ وأن يكون راغباً عن الدنيا وزخرفها، وأمّا عمل الصور وجمعها، فمن لعب الصبيان وشغل المجانين، فلا يليق بمنصب النبوّة بخلاف تصاوير الشجر وشبهه، فإنّه غير منافٍ لذلك.

أقول: إنّ ما صدر منه مما يعدّ من عجائب كلامه كيف يفرّق بين تصاوير النساء والرجال وبين تصاوير الشجر بالقول بأنّ الأوّل وهو عمل صور الحيوان، وجمعها من لعب الصبيان، وشغل المجانين، ومن زخارف الدنيا دون الثاني، وكيف يكون جمعها لا يليق بمنصب النبوّة في عرفهم، فلا يقاس عرفهم بعرفنا الخاصّ، ولا يكون العرف الخاصّ هو المعيار في الحكم.

وأمّا القول بأنّ غاية ما يدلّ عليه الإنكار المذكور كراهة الاقتناء والعمل؛ وأنّ الكراهة أيضاً لا تليق بمنصب النبوّة فلم يقم عليه دليل، إلّا أن يقال: الاستمرار

بالكراهة لا يليق بمنصب النبوّة.

الوجه السادس: حسنة زرارة، حيث قال عليه السلام: «**لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك**».

وأشار إليه شيخنا الأنصاري بقوله: «وأمّا الصحيحة، فالبأس فيها محمول على الكراهة...».

وملخّص هذا الوجه هوا لاستدلال بمفهوم صحيحة زرارة حيث دلّ على ثبوت البأس عند عدم تغيير رؤوسها، وهو يدلّ على حرمة الاقتناء.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري بأنّ ثبوت البأس يحمل على الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل المذكورة، وهو قطعاً ليس بحرام، فيحمل على الكراهة، ولا يدلّ على ثبوت البأس في الاقتناء كي يقال إنّ الظاهر من ثبوت البأس هي الحرمة لا الكراهة، وهو متين.

الوجه السابع: الروايات الدالّة على كراهة عليّ عليه السلام وجود الصور في البيوت، بضميمة ما دلّ على أنّ عليّاً لم يكن يكره الحلال، فإنّه يدلّ على حرمة الاقتناء.

وأجابوا عنه بأنّ المراد من الحلال الذي كان عليه السلام لا يكرهه المباح المتساوي طرفاه، لا ما يقابل الحرمة؛ لأنّ عليّا عليه السلام كان يكره المكروه أيضاً. إذن فالكراهة في الرواية أعمّ من الحرمة.

الوجه الثامن: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «**وقد أُهديت إليَّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر**».

وفيه: أنّ حكاية كونه عليه السلام آمراً بتغيير الصورة في الطنفسة يكون كفعله عليه السلام بنفسه، وهو لا يدلّ على الوجوب.

الوجه التاسع: صحيحة محمّد بن مسلم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل

. . . .

الشجر والشمس والقمر، فقال: **لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان**».

وأورد عليه الإيرواني: أنّ غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس، وهو أعمّ من التحريم.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم: «أنّ كلمة (البأس) ظاهرة في التحريم، وهذه الرواية تامّة السند والدلالة، فدلّت على حرمة اقتناء الصور المحرّمة. إلّا أنّها معارضة بالروايات الدالّة على جواز الاقتناء، وعلى تقدير إنكار الجمع الدلالي يرجع إلى أصالة البراءة بعد التساقط على مسلك المشهور، ويرجع إلى الأخذ بأحد الخبرين مخيّراً على المسلك المنصور، فتكون النتيجة هي جواز الأخذ بالروايات المجوّزة.

فإلى هنا تحصّل عدم قيام دليل على حرمة اقتناء الصور فلا بدّ من القول بالكراهة بمقتضى الجمع بين الأخبار. وإن أبيت عن ذلك فيرجع إلى أصالة البراءة على مسلك القوم، وعلى التخيير على مسلكنا.

هذا تمام الكلام في مبحث الصور عملاً واقتناءً.

إلى هنا تمّ الجزء الثاني من كتابنا

تمهيد المطالب في شرح المكاسب

ويتلوه الجزء الثالث إن شاء الله

والحمد لله أوّلاً وآخراً

المحتويات

وختاماً نتقدّم بجزيل الشكر لسماحة الفضيلة العالم المحقّق
حجّة الإسلام الشيخ اُسامة المزيدي دام فضله
الذي ساعدنا في تصحيح هذا الكتاب ومقابلته مع
النسخة الأصليّة ، وأسال الله تعالى أن يوفّقه
ويجعله من العلماء العاملين